Irénikon

Fraterna Communio, par A. de Halleux • La réception du Concile de Trente, par G. Alberigo • L'Unité chrétienne, par Matta el Maskîne • Relations entre les Communions • Chronique des Églises • Bibliographie.

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LVIII 3e trimestre 1985

Éditorial

Le prochain synode extraordinaire de l'Église catholique devrait relancer les grandes idées forces de Vatican II. Au premier rang, il y a le souci de la recomposition de l'unité des chrétiens. Le Pape Jean-Paul II n'a cessé de répéter que c'était là une des préoccupations majeures de son pontificat. Le bilan qu'il a dressé devant la curie romaine, le 28 juin, des vingt-cinq ans d'activité du Secrétariat pour l'unité des chrétiens a jeté une vive lumière sur la tâche accomplie durant ce quart de siècle, mais aussi sur celle qui se trouve encore devant nous. De ce patient travail de l'organisme romain pour la promotion œcuménique de l'unité, le cardinal Willebrands est le premier artisan et en même temps le symbole. Que le Saint-Père l'ait choisi comme l'un des trois présidents de ce synode-bilan de Vatican II indique bien la ligne dans laquelle il entend que l'Église catholique poursuive cette recherche de l'unité. Nous nous en réjouissons vivement. Par ailleurs, comme le même cardinal Willebrands a eu l'occasion de l'exprimer devant les Luthériens à Toronto l'an dernier, le IIe Concile du Vatican nous offre un modèle concret de ce que peut et doit être la «réception» d'un concile selon l'Église catholique. À son tour le synode marquera une nouvelle étape dans cette «réception» par l'Église catholique et, dans une certaine mesure aussi — souhaitons-le —, par les autres chrétiens.

Au fur et à mesure que les dialogues entre les Communions chrétiennes aboutissent à des résultats tangibles en produisant des textes de convergence, le problème de leur réception par les Églises se pose avec plus d'urgence. Cette réception est un phénomène beaucoup plus complexe qu'on ne l'imagine souvent. C'est la raison pour laquelle un colloque a réuni à Chevetogne des

spécialistes sur ce sujet, dans le cadre des Semaines d'études qui s'y déroulent depuis plus de quarante ans. Nous donnons ici l'une des importantes contributions qui y ont été offertes: celle du professeur Alberigo sur la réception du Concile de Trente. Au cours des prochaines livraisons, nous en publierons d'autres. Nous espérons qu'alors nous aurons reçu aussi du synode extraordinaire des indications pour relancer la réception de Vatican II, préalable de la réception des résultats des dialogues avec les autres chrétiens. Nous ne pouvons oublier en effet que le Décret sur l'œcuménisme de ce Concile qui s'est achevé il y a vingt ans a inscrit comme tâche première de la pratique de l'œcuménisme le perpétuel renouveau de l'Église, ou pour reprendre avec plus d'exactitude les termes mêmes qu'il a employés: «L'Église, au cours de son pèlerinage, est appelée par le Christ à cette réforme continuelle dont elle a perpétuellement besoin, en tant qu'institution humaine et terrestre» (UR 6).

Fraterna Communio*

Le décret *Unitatis redintegratio*, dans lequel le IIe concile du Vatican a posé les principes catholiques de l'œcuménisme (nn. 2-4), consacre une attention particulière aux Églises orientales (nn. 14-18). C'est dans l'esprit de cette charte fondamentale que l'Église catholique s'est engagée dans le dialogue de la charité, puis dans le dialogue théologique, avec l'Église orthodoxe. Le vingtième anniversaire du décret conciliaire invitait à le relire en fonction de ces développements, en s'interrogeant sur les possibilités qu'il ouvre, du point de vue catholique, à la pleine réconciliation de l'Occident et de l'Orient chrétiens. On trouvera ici quelques réflexions portant successivement (I) sur la communion plus ou moins parfaite avec l'Église catholique, (II) sur l'ecclésialité de l'Église orthodoxe et (III) sur le modèle de la communion fraternelle, qui scellera entre elles la restauration de l'unité.

I

Pour exprimer le rapport de l'Église catholique avec les chrétiens non catholiques, le décret fait appel à un terme biblique et traditionnel, mais dont la richesse ecclésiologique n'a été redécouverte que récemment: celui de *communio-koinônia*. Une des affirmations capitales d'*Unitatis redintegra-*

* On a estimé superflu d'appuyer les réflexions qui suivent sur des notes bibliographiques détaillées. Les références aux décrets *De œcumenismo* ou *De ecclesiis orientalibus catholicis* et à la constitution *De ecclesia* du IIe concile du Vatican sont indiquées dans le texte par leurs seuls numéro et alinéa, et les autres le sont par les sigles ou noms suivants: AAS = *Acta Apostolicae Sedis*. DS = H. Denzinger et A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 35e éd., Fribourg-en-Br., 1973 TA = ΤΟΜΟΣ ΑΓΑΠΗΣ. *Vatican-Phanar (1958-1970)*, Rome et Istanbul, 1971. Karmiris = I. Καρμιρισ, Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας, 2e éd., Graz, 1968. Roberg = B. Roberg, *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon 1274* (Bonner historische Forschungen, 24), Bonn, 1964.

tio consiste à dire que la foi au Christ et le baptême valide établissent le chrétien «dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Église catholique», et que le mouvement œcuménique tend à surmonter les obstacles qui s'opposent à «la pleine communion ecclésiale» avec elle (n. 3, § 1). La notion de communion plus ou moins parfaite, ou plus ou moins pleine, qui rrattache tous les chrétiens à l'Église, est le grand principe ecclésiologique qui commande l'engagement catholique dans l'œcuménisme.

Le décret affirme également que les baptisés non catholiques, dont il est dit qu'ils sont «incorporés au Christ» et qu'ils appartiennent déjà d'une certaine façon au Peuple de Dieu, doivent encore être «pleinement incorporés» au Corps du Christ sur la terre (n. 3, §§ 1 et 5). La notion, implicite, d'incorporation plus ou moins pleine à l'Église catholique est vraisemblablement inspirée de la constitution *Lumen gentium*. Celle-ci distingue en effet entre la pleine incorporation des fidèles à la société qu'est l'Église catholique (n. 14), le lien qui relie les chrétiens non catholiques à l'Église (n. 15) et l'ordination au Peuple de Dieu de tous les hommes qui n'ont pas encore reçu l'Évangile (n. 16).

Cette manière de voir dépasse l'ecclésiologie de l'encyclique *Mystici Corporis* du pape Pie XII (1943), laquelle n'attribuait aux non-catholiques, qu'ils soient chrétiens ou non, qu'une simple ordination au Corps mystique (DS, n. 3821). Mais le rapport à l'Église, désormais reconnu aux chrétiens non catholiques, pourrait encore être compris d'une manière extrinsèque. C'est ce que semble avoir voulu éviter le décret sur l'œcuménisme lorsqu'il parle de l'incorporation au Christ de tous les baptisés (n. 3, § 1) et lorsqu'il suggère leur incorporation non plénière à son corps ecclésial sur la terre (n. 3, § 6).

Tout en valorisant la signification ecclésiologique du baptême, la notion d'incorporation paraît cependant moins apte que celle de communion à fonder une théorie de l'œcuménisme. Aussi n'est-on point surpris de la voir pratiquement négligée dans le dialogue de ces vingt dernières années. On vient de le constater, tandis qu'*Unitatis redintegratio* donne à l'incorporation un sens coextensif à celui du Corps mystique (n. 3, § 6),

Lumen gentium la comprend formellement dans un sens sociétaire (n. 14, § 2). Or, si l'on peut aisément concevoir des degrés d'association à un corps social, se traduisant par divers types d'adhésion, on voit mal comment l'incorporation spirituelle des fidèles au Corps du Christ pourrait être essentiellement différente pour un catholique et un autre chrétien.

Et surtout, une théorie de l'incorporation répond directement à la question des membres de l'Église, en fonction de laquelle l'ecclésiologie s'intéresse au salut, individuel, de ceux du dehors, alors que l'œcuménisme envisage directement la restauration de l'unité entre les communautés chrétiennes (n. 1, § 1). C'est pourquoi l'idée de communion, traditionnellement utilisée pour qualifier les rapports ecclésiaux, paraît la catégorie la plus appropriée au service du dialogue œcuménique.

Mais en quoi consiste la communion? Ce mot recouvre un contenu théologique extrêmement riche, et c'est peut-être pourquoi *Unitatis redintegratio* n'en donne pas de définition. On peut considérer comme un essai de description sa présentation du mystère de l'unité de l'Église (n. 2, §§ 1-4). Les deux termes de communion et d'unité sont en effet employés équivalemment, tant par le décret que dans le dialogue œcuménique catholique. L'unité ecclésiale à restaurer n'y est pas conçue comme une réduction à l'uniformité indifférenciée, mais selon l'ontologie de la communion des personnes et des Églises, qui caractérise le mystère chrétien. Partant de la communion déjà réelle des baptisés, elle culmine ici-bas dans la célébration commune de l'eucharistie, qui exprime sacramentellement le mystère de l'Église (n. 2, §§ 2 et 4).

C'est dans cette ligne que le décret sur l'œcuménisme situe le modèle et le principe suprême de l'unité de l'Église dans l'unité des trois Personnes divines. De même que l'Esprit Saint constitue en Dieu le lien d'unité du Père et du Fils (cf. n. 2, § 6), il est le principe d'unité de l'Église par la communion qu'il noue entre les fidèles en les unissant intimement au Christ (n. 2, § 2). Mais le mystère de l'unité s'incarne aussi dans l'histoire et il se déroule dans toute l'économie du salut. Le décret en relève différents facteurs, en suivant l'ordre des événements. L'envoi du Fils par le Père vise à rassembler tous les hommes dans

l'unité; aussi la dernière prière de Jésus fut-elle pour l'unité des croyants, lorsqu'il institua le sacrement de l'eucharistie, qui signifie et réalise l'unité de l'Église (n. 2, § 1). Puis l'envoi de l'Esprit appelle et rassemble celle-ci en un corps et un esprit, autour d'un Seigneur, d'une foi et d'un baptême (n. 2, § 2).

La mention du collège des Douze et du choix spécial de Pierre (n. 2, § 3), puis celle de leurs successeurs les évêques, avec leur chef, le successeur de Pierre (n. 2, § 4), n'intervient qu'après l'évocation de l'économie rédemptrice. Ceci n'est pas uniquement pour suivre l'ordre de l'histoire, mais c'est aussi parce qu'on est passé du domaine des causes premières — du Christ et de l'Esprit — à celui des régulations ministérielles. Pierre a reçu la charge de paître toutes les brebis dans l'unité parfaite, mais c'est Jésus-Christ qui reste le Pasteur de nos âmes (n. 2, § 3). Les évêques avec leur chef prêchent et gouvernent, mais c'est encore Jésus-Christ qui, sous l'action de l'Esprit Saint, accomplit la communion de son Peuple dans l'unité (n. 2, § 4).

La constitution *Lumen gentium* n'ignore pas la composante christologique et pneumatologique de la communion ecclésiale. Elle préfère cependant concentrer l'attention sur sa dimension hiérarchique. À propos du corps épiscopal, elle précise que l'on en est constitué membre «en vertu de la consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique avec le chef du collège et avec ses membres» (n. 22, § 1). Cette distinction des deux conditions suggère que la «communion hiérarchique» se situe non pas au niveau du sacrement de l'ordre, mais au plan de l'Église société et de son expression canonique. C'est ce que confirme d'ailleurs la *Nota explicativa praevia*, en affirmant que «la communion n'est pas un vague sentiment, mais une réalité organique, qui exige une forme juridique et est animée en même temps par la charité» (n. 2, § 3).

Bien qu'elle invoque «la plus antique discipline» de la communion ecclésiastique (n. 22, § 1), la constitution *Lumen gentium* créait un néologisme en parlant de «communion hierarchique». Dans l'Église ancienne, la *koinônia-communio* revêtait toujours une signification foncièrement sacramentelle. Elle était particulièrement liée à l'eucharistie, où se réalise la communion de vie divine et de charité fraternelle. La commu-

nion de chaque Église locale s'exprimait idéalement dans la célébration de la communauté rassemblée autour de l'autel de l'évêque. Et, inversement, le schisme consistait à s'excommunier soi-même en érigeant un autel rival. Entre Églises locales, la communion et l'excommunication, tant pour motif de foi que pour raison disciplinaire, recevaient également une expression eucharistique, par la commémoration des évêques des autres Églises ou par la radiation de leur nom des diptyques liturgiques. Du reste, les actes sacramentels des ministres excommuniés pour cause d'hérésie trinitaire ou christologique n'étaient pas répétés, par économie, lors d'une éventuelle réconciliation.

Cette communion, à la fois ecclésiale ou sacramentelle et ecclésiastique ou juridique, était-elle perçue comme hiérarchique dans l'Église ancienne? Sans doute la communauté eucharistique de l'Église locale était-elle structurée selon un ordre sacré. Ce sont d'ailleurs les trois degrés traditionnels du sacrement de l'ordre qui se trouvent rassemblés par Denys l'Aréopagite dans la première triade de sa *Hiérarchie ecclésiastique*. Cette conception platonicienne de médiations successivement dégradées de la participation à la suprême Théarchie ne s'impose pas dans une vision christocentrique de l'histoire du salut. De toute façon, les «pouvoirs» afférents au ministère sacerdotal et magistériel de l'évêque étaient indissociables de l'imposition des mains et de l'épiclèse qui conféraient à l'élu le charisme de l'Esprit Saint transmis en vertu de la succession apostolique. Mais la «communion hiérarchique» dont parle *Lumen gentium* ne se situe pas à l'intérieur de l'Église locale. Elle structure les rapports entre les membres et le chef du collège des évêques (n. 22, § 1).

Or la communion entre les évêques n'appartient plus à l'ordre sacramentel. Une hiérarchie entre les Églises locales apparaît très tôt dans l'histoire: romaine en Occident, métropolitaine puis patriarcale en Orient. Les primautés s'expriment en termes de tête et de source, ou de maternité spirituelle, souvent justifiés par des légendes de fondation. Ces hiérarchies jouaient un rôle essentiel dans la communion, primatiale et synodale, de l'Église universelle, mais elles ne portaient pas sur l'aspect sacramentel de l'ecclésialité.

L'épiscopat est toujours resté conçu comme le sommet du sacrement de l'ordre. En d'autres termes, chaque Église locale dispose du ministère sacerdotal nécessaire et suffisant pour que la communion de la vie divine soit communiquée à ses membres à travers la Parole et les sacrements. Le métropolite oriental qui consacre ses suffragants, ou le patriarche qui sacre ses métropolites, ne disposent, pas plus que le pape qui nomme un évêque ou un archevêque occidental, d'un pouvoir sacramentel supérieur. Avec les évêques co-consécrateurs, ils représentent l'ordre épiscopal de succession apostolique auquel le nouvel évêque se trouve agrégé.

La structure des rapports entre les Églises locales, primatiale en Occident, synodale en Orient, n'a donc pas une signification strictement sacramentelle. La «communion hiérarchique» est de nature canonique. L'ordre synodal est de droit ecclésiastique, et la primauté de l'évêque de Rome, de droit divin; mais même celle-ci ne constitue pas un ministère de médiation de grâce au plan du mystère de l'Église. Le pape n'est pas vicaire du Christ pour l'Église universelle de la même manière que l'évêque l'est pour son Église locale, puisqu'il n'y a pas de sacrement de la papauté tandis que l'ordre épiscopal est un sacrement au sens propre.

La sacralisation de la primauté de l'évêque de Rome est donc inacceptable pour la tradition catholique elle-même. Il faut y veiller, car un très ancien vocabulaire, celui de la tête et de la source, se laisse facilement interpréter, non seulement dans le sens sociétaire et juridique d'une «plénitude de pouvoir» déléguée *in partem sollicitudinis*, mais encore dans celui de l'organisme biologique et mystique, dans lequel la vitalité spirituelle des membres trouve sa source dans la tête. L'Église de Rome n'est pas l'origine de l'ecclésialité des autres Églises, elle ne fait que la reconnaître et la réguler en les admettant à sa communion.

La «communion hiérarchique» ne se trouve donc pas sur le même plan que la communion «ontologique» ou ecclésiale — on aurait dit jadis «surnaturelle» — qui constitue l'Église en Corps mystique du Christ. Elle est de l'ordre juridique ou ecclésiastique, permettant aux Églises de se reconnaître comme la véritable Église du Christ.

II

Mais que dit le décret conciliaire sur l'œcuménisme de l'ecclésialité de l'Église orthodoxe? Jusqu'alors, les documents officiels romains n'appliquaient pas volontiers le nom d'Église à l'Orthodoxie. Lorsqu'on y consentait, c'était surtout par déférence ou courtoisie et cela n'équivalait qu'à une reconnaissance de fait, n'entraînant de soi aucun jugement sur la nature ecclésiologique des communautés. Celles-ci étaient plus volontiers caractérisées comme des «nations» ou des «rites» orientaux. Avec *Unitatis redintegratio*, un pas décisif est franchi: l'Orthodoxie est à présent désignée sous le titre d'«Églises» orientales, et cette appellation est délibérément fondée sur la reconnaissance de leur ecclésialité authentique.

Deux réticences restent sensibles dans la terminologie du décret. Il omet ou il évite de parler d'Église, au singulier, et de qualifier cette Église d'orthodoxe. La répugnance à reconnaître l'orthodoxie de l'Église grecque, qui avait répudié les décrets dogmatiques des conciles de Lyon (1274) et de Florence (1439), est un héritage tenace de la polémique. Dans son appel à l'unité, de Noël 1958, le pape Jean XXIII lui-même affectait encore la mention des Églises orthodoxes de la restriction prudente «comme on les appelle» (TA, n. 4, § 3). Quant à la désignation de ces Églises au pluriel, elle répond bien au régime de l'autocéphalie canonique, qui régit actuellement l'Orthodoxie. Mais elle ne tient pas compte de l'unité ecclésiologique profonde que l'Église orthodoxe n'a jamais perdue et pour laquelle elle a depuis peu des organes d'expression visible.

Le décret sur l'œcuménisme parlait des Églises orientales, au pluriel, par respect de leur particularité et notamment en fonction du régime patriarcal (n. 14, § 1). Mais leur opposition grammaticale au singulier monolithique de l'Église catholique pouvait sembler menacer les conditions du dialogue œcuménique entre partenaires égaux. C'est donc normalement le progrès du dialogue qui a balayé les derniers scrupules. En février 1965, le pape Paul VI mettait encore en regard l'Église catholique et l'Orient orthodoxe, mais il parlait déjà du dialogue de la charité entre les deux Églises (TA, n. 88, §§ 2 et 5). Et dès 1967, il évoquait le rétablissement d'une parfaite communion entre

l'Église orthodoxe et l'Église catholique (TA, n. 171, § 5). Il n'y a plus eu désormais d'hésitation sur le plan d'une reconnaissance terminologique, dont il faut espérer qu'elle sera irréversible.

Mais sur quelle réalité se fonde ici le langage, c'est-à-dire en quoi consiste l'ecclésialité de l'Église orthodoxe du point de vue catholique? De la «considération spéciale» qu'*Unitatis redintegratio* accorde aux Églises d'Orient (nn. 14-18), il ressort qu'elles réalisent toutes les conditions du mystère d'unité qui constitue l'Église du Christ (n. 2). En effet, le concile déclare, à propos de leur patrimoine spirituel et liturgique, disciplinaire et théologique, qu'il fait pleinement partie de la catholicité et de l'apostolicité de l'Église (n. 17, § 2).

En particulier, le décret reconnaît formellement, dans les Églises orientales, de vrais sacrements, «qui les relient intimement à nous» (n. 15, § 3). C'est peut-être un scrupule canonique qui a fait éviter ici la qualification de sacrements «valides». Car on sait que la sacrementaire catholique lie la validité des sacrements de pénitence, de confirmation et du mariage au pouvoir de juridiction, lequel dépend en dernière analyse de la «communion hiérarchique». On voit mal, cependant, comment nier la validité des sacrements orthodoxes du baptême, de l'eucharistie et de l'ordre. Le premier constitue le fondement de la communion entre tous les chrétiens (n. 3, § 1) et les deux autres sont garantis dans l'Orthodoxie par une succession apostolique (n. 15, § 3).

Il n'est donc pas étonnant que le dialogue théologique officiel entre les deux Églises ait pris pour base de départ la réalité sacramentelle commune, à commencer par celle de l'eucharistie, sacrement par excellence d'une communion fondée sur celle de la sainte Trinité et fondant à son tour celle de l'Église. Le décret conciliaire n'hésitait pas à estimer que le lien avec nous créé par les vrais sacrements des Églises séparées d'Orient est suffisamment intime pour recommander une certaine *communicatio in sacris*. L'Église catholique revenait de la sorte sur les défenses très sévères édictées par Rome depuis la seconde moitié du XVIII[e] siècle. Le directoire œcuménique de 1967 avait précisé les conditions de la nouvelle discipline (nn. 40-54) et celle-ci

vient d'être reprise dans le Code de Droit canonique de 1983 (can. 844).

Mais la communion dans les sacrements ne suppose-t-elle pas l'accord dans la même foi dogmatique? La progression du dialogue de la charité a fait apparaître, dans les déclarations catholiques officielles, l'affirmation répétée d'une communion presque totale entre les Églises catholique et orthodoxe (TA. n. 283, § 2). Cette conviction se fonde sans doute sur la présentation positive et optimiste que le décret sur l'œcuménisme donnait de leurs divergences, non seulement liturgiques et disciplinaires, mais même doctrinales. La séparation y est en effet attribuée à la façon différente dont elles ont expliqué l'héritage commun transmis par les Apôtres (n. 14, § 3), les diverses formules théologiques devant souvent être considérées comme plus complémentaires qu'opposées (n. 17, § 1). Dans la ligne de cette affirmation incontestable, le pape Jean-Paul II a pu souhaiter que l'Église respire pleinement par ses deux poumons, occidental et oriental (AAS, t. 79, 1980, p. 653).

Il reste cependant des théologiens catholiques pour soutenir que le schisme oriental, c'est-à-dire la rupture de communion avec le Siège apostolique romain, se complique, de la part de l'Église orthodoxe, d'erreurs dogmatiques formelles, telles que le refus du *Filioque*, la théologie palamite et la négation de la primauté de juridiction de l'évêque de Rome. Un long et difficile dialogue sera en tout cas nécessaire pour arriver à une réception acceptable pour l'Église orthodoxe des vérités catholiques définies sans elle après la séparation.

Selon la théologie orthodoxe contemporaine, en effet, les dogmes que les Catholiques leur reprochent de nier ont été introduits nouvellement, par les théologiens scolastiques ou par la papauté, dans la tradition apostolique des Pères et des conciles œcuméniques. Telle est également la position des déclarations officielles orthodoxes. On y rencontre occasionnellement l'une ou l'autre allusion à la communion déjà existante entre les deux Églises. Mais cela résonne un peu comme un écho poli et réservé aux avances catholiques, et s'accompagne régulièrement du rappel de sérieuses divergences doctrinales à régler d'un commun accord.

Ce malentendu sur la priorité à donner à l'examen du contentieux dogmatique sur celui des sacrements explique en partie la difficulté actuelle du dialogue théologique entre les deux Églises. Tandis que la partie catholique voudrait conclure du constat d'une communion sacramentelle profonde à celui d'une unanimité foncière dans la foi, l'orthodoxe fait peser ce qu'elle considère comme les déviations dogmatiques de l'Église catholique sur la pleine reconnaissance de ses sacrements. Le Catholique se demande s'il est encore permis de retarder la célébration commune de l'eucharistie, et l'Orthodoxe estime que le désaccord sur la vérité empêche encore la communion sacramentelle. Bref, la reconnaissance catholique de l'ecclésialité de l'Église orthodoxe, telle qu'elle s'exprime dans le décret conciliaire sur l'œcuménisme, n'a pas encore obtenu officiellement sa réciproque.

Dans la logique d'*Unitatis redintegratio*, cette reconnaissance (nn. 14-18) semble devoir être considérée comme l'application aux Églises orientales des principes catholiques généraux de l'œcuménisme (nn. 2-4). Mais ceci conduit à s'interroger sur les «éléments» ou «biens» d'Église, qui forment la matière de la communion décrite plus haut. Selon la constitution *Lumen Gentium*, l'Église a toujours subsisté dans sa plénitude et son unité dans l'Église catholique (n. 8, § 2). Cependant, précise le décret sur l'œcuménisme, bien des éléments qui la construisent et la font vivre peuvent exister en dehors de ses limites visibles (n. 3, § 2). Tout cela appartient d'ailleurs de droit à l'unique Église du Christ (n. 3, § 2) et dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Église catholique (n. 3, § 4). Dans le cas de l'Église orthodoxe, il s'agit de tout le patrimoine des Églises orientales (nn. 14-18).

En faisant l'inventaire des biens de ce patrimoine, le décret sur l'œcuménisme entendait en montrer la richesse, sans vouloir pour autant désintégrer la totalité vivante de l'Église orthodoxe en une somme de biens hétéroclites. Pareille procédure présente au moins l'avantage d'éviter une approche globale et intégraliste du dialogue. Du principe incontestable que tout article de la doctrine catholique doit être apprécié en fonction de l'ensemble de la tradition qui lui donne corps, certains théologiens ortho-

doxes voudraient tirer la conclusion abusive que la moindre déviation hétérodoxe contamine l'ensemble du dogme, qui ne conserverait donc plus aucune partie saine. Ainsi le baptême catholique lui-même serait-il vicié par la foi dans la primauté romaine dans laquelle il engage le croyant.

Ce mauvais intégrisme, qui acculerait à l'alternative d'une reconnaissance ou d'un refus pareillement globaux, n'est pas conforme à l'esprit de l'Église ancienne. Car les Pères savaient parfaitement reconnaître, par exemple, la coexistence d'une christologie erronée avec une théologie trinitaire orthodoxe, laquelle interdisait à leurs yeux la rebaptisation. La vision chrétienne de l'unité consiste à refuser la confusion aussi bien que la séparation. Les éléments d'Église ne sont pas détachables de leur contexte ecclésial, mais ils conservent leur réalité propre, sans laquelle leur fonction même au sein du tout se trouverait compromise.

C'est peut-être pour un autre motif, tenant à la nature même de la séparation, que la théorie des éléments ou biens d'Église s'applique mal à l'Église orthodoxe. Lorsqu'un schisme se produit à l'intérieur d'une même communauté, il est normal que les dissidents continuent de vivre de l'héritage de l'Église mère, qu'ils n'ont pas renié et qu'ils emportent, pour ainsi dire, avec eux. C'est ce qui se produisit en Orient pour les récusants des quatre premiers conciles œcuméniques, ou en Occident, entre autres, lors du schisme donatiste, qui inspira à S. Augustin la théorie de la validité des sacrements schismatiques. Tel fut également le cas, en Occident, pour les grandes confessions de la Réforme du XVI[e] siècle, qui avaient évidemment reçu de l'Église catholique les Écritures, les sacrements et la part de traditions qu'elles en conservèrent.

Mais la séparation des Églises d'Orient et d'Occident s'avère d'un autre type. Le schisme n'eut pas lieu ici à l'intérieur d'une même Église et sur un même territoire, suivant l'ancienne conception canonique. Ce sont deux Églises particulières, ayant vécu depuis les origines leur diversité dans la communion, qui en vinrent à se considérer comme séparées. Le décret sur l'œcuménisme reconnaît d'ailleurs lui-même cette réalité (n. 14, § 3). Si emprunt il y eut de biens d'Église de l'une à l'autre, c'est

plutôt l'Occident latin qui est redevable à l'Orient grec, tant dans la liturgie, la tradition spirituelle et le droit que dans les dogmes fondamentaux de la foi (n. 14, § 2).

Il est donc difficilement soutenable, en l'occurrence, que les éléments ecclésiaux de l'Orthodoxie, c'est-à-dire pratiquement la totalité de l'être et de la vie de l'Église orthodoxe, dérivent de la plénitude de l'Église catholique romaine (n. 3, § 4). Seul un défaut d'ecclésialité sacramentelle de l'Église orthodoxe permettrait d'élever cette prétention théologique. On rejoint donc ici la conclusion du point précédent: l'Église catholique ne se trouve pas, vis-à-vis de l'Église orthodoxe, dans une relation maternelle et fontale. Comme on va le voir, le seul type de relation qui doive gouverner leurs rapports est celui que le décret lui-même, parlant de la période antérieure à la séparation, qualifie très heureusement de «communion fraternelle» (n. 14, § 1).

III

Quelles raisons interdisent encore, du point de vue catholique, la «restauration de l'unité» avec les Églises orientales? Les déclarations officielles affirment que la communion ontologique ou ecclésiale avec elles est déjà presque totale. Si la communion ecclésiastique, ou canonique, n'est pas encore rétablie, cela paraît tenir à ce que le décret sur l'œcuménisme appelle leur séparation du Siège apostolique romain (ch. III, titre), c'est-à-dire à un défaut de ce que la constitution *Lumen gentium* qualifie de «communion hiérarchique». La question se pose cependant de savoir si cette dernière catégorie est applicable aux rapports des Églises catholique et orthodoxe.

Dans le contexte même où elle parle de la «communion hiérarchique», la constitution sur l'Église rattache à la consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctification, les charges d'enseigner et de gouverner (n. 21, § 2). Cette affirmation est importante, car elle dissuade de penser que les pouvoirs de magistère et de juridiction des évêques dérivent de ceux de l'évêque de Rome. Ni le concile de Trente ni même le Ier concile du Vatican n'avaient voulu trancher cette question, bien que la majorité des Pères de 1870 penchassent pour la

thèse de la dérivation directe. *Lumen gentium* laisse également ouverte la question théorique, tout en favorisant l'opinion opposée (n. 21, § 2).

Le décret sur l'œcuménisme reconnaît, on l'a vu, que l'Église orthodoxe possède un vrai sacerdoce en vertu de la succession apostolique (n. 15, § 3). On peut en déduire que les évêques orthodoxes séparés du Siège apostolique romain possèdent la charge de gouvernenment. La pape Paul VI n'a même pas hésité à déclarer devant le patriarche Athénagoras qu'il incombe aux chefs des Églises de se reconnaître comme pasteurs de la portion du troupeau du Christ qui leur est confiée (TA, n. 172, § 7). Ceci n'équivaut-il pas à la reconnaissance d'un authentique pouvoir de juridiction à l'épiscopat orthodoxe? Le progrès est en tout cas appréciable par rapport aux déclarations officielles anciennes, qui lui en déniaient la possession légitime. Considérés comme des pasteurs non mandatés, les évêques orthodoxes étaient censés n'exercer qu'un pouvoir de fait et, lorsque l'un ou l'autre se réunissait à Rome, son obédience s'accompagnait régulièrement d'une concession de juridiction.

Peut-on pourtant affirmer que le pouvoir de gouvernement leur est désormais reconnu par les textes du IIe concile du Vatican? La constitution sur l'Église précise que si les charges épiscopales d'enseigner et de gouverner sont conférées par la consécration, elles ne peuvent cependant s'exercer que dans la «communion hiérarchique» (n. 21, § 2). Ce que la *Nota explicativa praevia* précise en expliquant que la charge n'est pas un pouvoir prêt à l'exercice; elle ne devient telle que par une détermination canonique ou juridique (n. 2, § 2), c'est-à-dire par la mission canonique, dans laquelle le pape assigne aux évêques leur diocèse. Si l'on devait appliquer ce principe aux Églises orientales séparées du Siège apostolique romain, il en ressortirait que les évêques orthodoxes, tout en participant «ontologiquement» à la charge épiscopale de gouvernement, n'ont pas un pouvoir de juridiction prêt à l'exercice. La *Nota explicativa* paraît confirmer cette opinion en évoquant, dans son N.B., le pouvoir exercé «de fait» chez les Orientaux séparés.

Le même N.B. laisse cependant aux théologiens la liberté de discuter de la validité de ce pouvoir. On pourrait donc se

prévaloir de cette liberté pour en revenir à la théorie canonique la plus sévère. Mais ce serait aller contre l'esprit du décret sur l'œcuménisme et contre la manière de parler et d'agir des papes Paul VI et Jean-Paul II dans le dialogue de la charité avec l'Église orthodoxe.

Il est même parfaitement possible de soutenir non seulement la validité, mais encore la licéité du pouvoir de juridiction exercé dans les Églises orientales séparées du Siège apostolique romain, et cela dans l'esprit même de la constitution *Lumen gentium*. Celle-ci déclare en effet que la mission canonique des évêques peut se faire par des coutumes légitimes que n'a pas révoquées le pouvoir suprême et universel de l'Église (n. 24, § 2). Appliqué à l'Église orthodoxe, ceci revient à reconnaître la légitimité du système ancien de l'organisation ecclésiastique orientale, telle que l'ont sanctionnée des conciles œcuméniques approuvés par les papes.

Dans ce régime, la communion d'un évêque au collège épiscopal se réalise au sein du synode métropolitain et celle des métropolitains entre eux au sein du synode patriarcal. Quant à la communion des Églises synodales entre elles, elle s'exprimait dans les lettres «enthronistiques», que les patriarches nouvellement élus adressaient à leurs collègues, et en premier lieu au patriarche de Rome.

La communion romaine ne fut jamais comprise en Orient comme une concession de juridiction. Elle était reçue comme la nécessaire reconnaissance de l'orthodoxie et de la légitimité canonique du pouvoir pastoral d'un collègue dans l'épiscopat. C'est l'évolution de l'ecclésiologie romaine qui développa la théorie selon laquelle tout pouvoir de juridiction dans l'Église universelle découlerait du successeur de Pierre. Et c'est la création des patriarcats latins dans l'Orient des Croisades qui permit d'appliquer aux Églises orientales l'investiture canonique telle qu'elle était alors comprise dans l'Église latine, fortement centralisée. Rome était désormais passée de la reconnaissance des droits des autres patriarcats, sanctionnés par les conciles œcuméniques, à la concession de privilèges, symbolisés dans la remise du pallium.

Cette transformation des relations de communion fraternelle en un rapport de dépendance hiérarchique n'a jamais été

avalisée par l'Église orthodoxe, et l'on peut même dire qu'elle a empêché la réception chez elle de l'authentique primauté de l'évêque de Rome, lors des conciles de Lyon et de Florence.

À Lyon, la profession de foi imposée à l'empereur Michel VIII Paléologue admettait que l'Église romaine exerce sa plénitude de pouvoir en conférant aux Églises patriarcales le privilège de la partager (DS, n. 861). Mais cette profession impériale, bien qu'insérée aux Actes du concile, ne figure pas dans le décret promulgué par Grégoire X. Quant à la lettre que l'épiscopat grec avait adressée au concile, elle prenait soin de préciser que l'Église orthodoxe comprend la primauté du Siège romain «selon l'ancienne juridiction que nos Pères ont toujours observée [...] jusqu'à la présente époque du schisme» (Roberg, p. 237).

À Florence, les Grecs réussirent à obtenir une importante modification dans le formulaire relatif à la primauté du pape. Alors que la cédule qui leur était proposée portait: «d'après les saintes Écritures et les paroles des saints», le décret promulgué par Eugène IV déclare: «comme il est contenu aussi dans les actes des conciles œcuméniques et dans les saints canons» (DS, n. 1307). L'esprit de cette modification ressort plus clairement encore de la reconnaissance supplémentaire, que les Grecs arrachèrent en dernière minute, de la sauvegarde de tous les droits et privilèges des patriarcats orientaux (DS, n. 1308).

Les Églises orientales catholiques n'ont accepté, en principe, la «communion hiérarchique» qu'en fonction de cet engagement solennel de l'Église catholique, dont le décret *Unitatis redintegratio* admet lui-même qu'il ne fut pas toujours respecté (n. 16). Le I[er] concile du Vatican a déclaré renouveler la définition de Florence sur la primauté du Pontife romain. Le texte même en a été repris dans la constitution *Pastor aeternus*, y compris la clausule sur les conciles œcuméniques et les canons (DS, n. 3059). Mais le climat de l'uniatisme régnant porta la majorité des Pères de 1870 à refuser à leurs collègues catholiques orientaux de répéter la reconnaissance des droit patriarcaux. Ce refus se trouve heureusement réparé dans le décret du II[e] concile du Vatican sur les Églises orientales catholiques (n. 9, § 2).

On doit même soutenir que toutes les dispositions juridiques

qui restreignent encore ces droits, tant dans le décret lui-même que dans le nouveau code de droit oriental en préparation, participent du caractère provisoire du décret, «jusqu'à ce que l'Église catholique et les Églises orientales séparées s'unissent dans la plénitude de la communion» (n. 30, § 1). Il faudra alors relire ensemble les décrets de Lyon et de Florence sur la primauté de l'évêque de Rome, confirmés aux deux conciles du Vatican, et que l'Église orthodoxe n'aurait jamais signés sans les comprendre à sa manière.

Si les unions de Lyon et de Florence n'ont été qu'éphémères, c'est peut-être surtout parce qu'elles reposaient sur un profond malentendu entre Latins et Grecs concernant le sens de la communion et de la primauté. Une réception authentique de la primauté romaine par l'Église orthodoxe et de la synodalité patriarcale par l'Église catholique représente donc le nœud du rétablissement de leur communion canonique. Cette réception mutuelle ne pourra se faire que dans un dialogue sur pied d'égalité et en tenant compte des relations telles qu'elles étaient vécues avant la séparation, comme l'indique d'ailleurs le décret sur l'œcuménisme (n. 14, § 4).

Dans ces conditions, il est mal concevable que l'Église catholique engage son dialogue avec l'Église orthodoxe en s'identifiant de droit et exclusivement avec l'Église universelle et en réduisant les Églises orientales, fussent-elles patriarcales, à de simples «groupes organiquement réunis», ainsi qu'on pourrait l'inférer de la constitution *Lumen gentium* (n. 23, § 3). Le décret sur l'œcuménisme, qui fait une place d'honneur aux Églises patriarcales, semble lui aussi les limiter à l'Orient, et ce sont les seules Églises orientales qui y sont formellement appelées «sœurs», même si les relations entre l'Orient et l'Occident encore unis sont, elles aussi, qualifiées de «communion fraternelle» (n. 14, § 1).

C'est, paradoxalement, dans une formule du décret sur les Églises orientales catholiques, qui souffre d'une mauvaise réputation parmi les œcuménistes, que l'on trouve exprimé le décentrement ecclésiologique le plus audacieux de l'Église catholique romaine. Il y est en effet affirmé que «la sainte Église catholique qui est le Corps mystique du Christ», se compose

d'«Églises particulières, ou rites» (n. 2). Ce dernier terme indique que sont visées ici au premier chef les Églises patriarcales. Mais ces Églises particulières sont dites, un peu plus loin, «aussi bien d'Orient que d'Occident» (n. 3), ce qui revient à considérer l'Église catholique de rite latin comme un patriarcat parmi les autres. Si le texte s'empresse de confier toutes ces Églises au gouvernement pastoral du Pontife romain (n. 3), c'est donc que la primauté de l'évêque de Rome sur l'Église universelle doit être distinguée de son pouvoir patriarcal sur l'Église particulière d'Occident.

Cette distinction permet de fonder, entre les Églises catholique et orthodoxe, une authentique ecclésiologie d'Églises sœurs, parce qu'elle honore la protestation des Grecs à Florence contre une interprétation abusive de la primauté romaine. Les Églises orientales catholiques n'ont pas repris cette revendication à leur compte exclusif. Nonobstant l'hostilité de leurs anciennes Églises sœurs orthodoxes, elles les ont vraiment représentées, au II[e] concile du Vatican, devant l'Église catholique.

L'ecclésiologie patriarcale a peut-être plus de chance à long terme pour le dialogue catholique-orthodoxe que l'ecclésiologie de l'Église locale épiscopale, vers laquelle il s'est présentement orienté. Cette dernière, encore que sacramentellement mieux fondée, répond moins à la réalité des développements canoniques sur lesquels achoppe la communion. Elle menace de faire buter le dialogue sur la primauté contre l'ecclésiologie actuellement prédominante parmi les théologiens orthodoxes, selon lesquels il n'y a d'autre réalité ecclésiale que l'Église locale diocésaine et le synode des évêques.

Le dialogue de la charité, puis le dialogue théologique, se sont engagés entre deux Églises sœurs. Les papes Paul VI et Jean-Paul II emploient cette appellation de plus en plus fréquemment, jusqu'à en faire l'expression consacrée dans leurs messages aux patriarches et aux hiérarques orthodoxes (TA, n. 176 etc.). Reste à en tirer toutes les implications ecclésiales et canoniques. Deux Églises sœurs ne se trouvent pas dans le rapport de mère à fille; la pleine communion à restaurer entre elles ne saurait donc revêtir le caractère hiérarchique d'une dépendance.

Avant le schisme, la primauté du Siège romain s'exerçait en Orient uniquement pour la défense du dogme et de l'ordre canonique de la tradition apostolique et des conciles œcuméniques. Le décret sur l'œcuménisme n'hésite même pas à dire que l'évêque de Rome n'intervenait que dans un commun accord, pour résoudre des différends en matière de foi ou de discipline (n. 14, § 1). Les papes ne cherchaient pas alors à gouverner les Églises orientales et ils n'avaient pas la prétention de conférer leur pouvoir de juridiction aux autres patriarches.

Ne pourrait-on donc dire que la mission canonique qui, selon la constitution *Lumen gentium*, transforme la charge de gouvernement en pouvoir de juridiction (n. 21, § 2), représente la modalité de la «communion hiérarchique» propre à l'Église catholique dans le patriarcat de l'Occident? Au vu de la situation actuelle du dialogue entre les Églises catholique et orthodoxe, considérer la légitimité pastorale de l'épiscopat orthodoxe comme résultant d'une concession implicite du Saint-Siège paraît une fiction juridique inconsistante. En définitive, le défaut de communion avec le Siège apostolique romain ne prive l'Église orthodoxe, du point de vue catholique, que d'un lien canonique régulateur de l'unité qu'elle exprime et garantit.

*
* *

Au terme de ces quelques réflexions sur les implications du décret *Unitatis redintegratio* et d'autres textes du IIe concile du Vatican concernant le dialogue œcuménique avec l'Orient chrétien, il apparaîtra peut-être plus clairement que la «communion hiérarchique», loin de constituer un sacrement qui ferait dériver de l'Église catholique romaine l'ecclésialité des Églises orthodoxes, comporte une dimension spécifique au «patriarcat de l'Occident», qu'il faudrait se garder d'inscrire au programme du rétablissement de la pleine communion avec les patriarcats de l'Orient orthodoxe. La «communion fraternelle» n'est pas seulement le souvenir d'un passé idéalisé, devant inspirer les conditions du dialogue catholique avec l'Orthodoxie, mais elle présente le modèle précis, à la fois sacramentel et canonique, de l'unité à restaurer entre les deux «Églises sœurs».

La réalité ecclésiale que le décret sur l'œcuménisme reconnaît aux Églises orientales séparées de la communion du Siège apostolique romain est telle que l'on doit dire qu'elles représentent, elles aussi, la véritable Église du Christ sur cette terre. Compte tenu de ce qu'est l'Église orthodoxe, la conviction que l'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique n'exprime qu'une moitié de la vérité totale. Vraie en ce qu'elle affirme, cette expression deviendrait fausse si elle entendait contester que l'Église du Christ subsiste semblablement dans l'Église orthodoxe. L'une et l'autre Église sont également catholiques, de même qu'elles sont également orthodoxes parce que participant de la même tradition apostolique.

Il serait étonnant que la majorité des théologiens orthodoxes et que tous les théologiens catholiques se montrent déjà disposés à reconnaître cette identité foncière des deux Églises. Les uns seront tentés de redire ce qu'écrivaient les quatre patriarches orthodoxes dans leur encyclique de 1848 à propos de «l'hérésie du papisme» et de celle du *Filioque*, source de beaucoup d'autres «innovations» romaines, tant doctrinales que sacramentaires (nn. 4-5, Karmiris, pp. 886-988). Et du côté catholique, certains peuvent encore songer à appliquer aux Églises orientales le principe du Ier concile du Vatican concernant le pouvoir de juridiction du Pontife romain dans le sens de la «subordination hiérarchique» et de la «vraie obéissance» en matière de discipline et de gouvernement (DS, n. 3060).

Sans doute faudra-t-il aux deux Églises en dialogue beaucoup de persévérance pour qu'elles en arrivent enfin à se recevoir mutuellement comme pleinement unies en leur diversité, dans une «communion fraternelle» avec «le Siège qui préside à l'*agapê*». Mais puisque l'unité à retrouver dépasse les forces humaines, il reste à s'en remettre avec confiance, ainsi que le recommande le décret sur l'œcuménisme, à «l'espérance qui ne déçoit point», en s'efforçant de ne faire aucunement obstacle aux voies de la Providence ni de préjuger des futures impulsions de l'Esprit Saint (n. 24, § 2).

André DE HALLEUX

SUMMARY. — *From the perspective of the full reconciliation of western and eastern Christians, this article examines three questions concerning the notion of «communion» (koinonia) as understood by Vatican II's Decree on Ecumenism. First there is the notion of a more or less perfect communion with the Catholic Church. The Constitution «Lumen gentium» created the neologism «hierarchical communion» which does not enter into the framework of sacramental communion; it is not on the same level as ontological, ecclesial, or supernatural communion. The author next examines the Decree's position on the ecclesiality of the Orthodox Church. In fact, according to the Decree on Ecumenism, the Catholic and Orthodox Churches are different right from their origins. They are two particular Churches which have separated. It cannot be said that the being of the Orthodox Church is derived from the plenitude of the Roman Catholic Church. That being so, what model of fraternal communion will serve to restore unity? The notion of «hierarchical communion» is hardly applicable. The members of the Eastern Church have never truly accepted it. A necessary condition for the restoration of unity is, that the Roman Catholic Church not identify itself with the Universal Church, considering the Eastern Churches only as groups organically reunited. Vatican II's Decree on the Eastern Catholic Churches speaks rightly of particular Eastern Churches as well as of particular Western Churches at the heart of the Unique Church. This allows for the foundation of an authentic ecclesiology of sister Churches. The notion of «hierarchical communion» appears, then, to refer strictly to the patriarchate of the West, while the relations between the Church of the East and the Church of the West are those of a «fraterna communio».*

La «réception» du Concile de Trente
par l'Église catholique romaine *

I. Introduction

Le 4 décembre 1563, les légats pontificaux qui présidaient le Concile de Trente firent aux Pères cette demande: «Croyez-vous qu'il soit opportun de clore à la louange du Dieu Tout-Puissant ce saint concile œcuménique et de demander au bienheureux Pontife romain — au nom de ce saint concile et par l'intermédiaire des présidents et légats du siège apostolique — confirmation de tout ce qui a été établi et défini sous les pontifes romains Paul III et Jules III, d'heureuse mémoire, et sous notre saint seigneur Pie IV?» [1] La réponse affirmative mettait fin au concile, qui pendant près de vingt années avait polarisé l'attention de la chrétienté occidentale et qui allait en dominer la vie durant les siècles suivants. Si, d'une part, s'achevait l'un des conciles les plus complexes et les plus significatifs de l'histoire chrétienne, de l'autre on voyait s'ouvrir une période dense d'incertitudes et hérissée de problèmes.

On concluait en effet le Concile de Trente dans un contexte très différent de celui qui l'avait vu s'ouvrir en décembre 1545. La chrétienté occidentale avait désormais perdu son unité propre et l'espoir que le concile aurait pu la lui restituer s'était drastiquement évanoui. Si l'Église fidèle à Rome avait trouvé dans le concile une référence décisive pour freiner le processus de désagrégation issu de la Réforme, de vastes et anciennes zones de la chrétienté avaient désormais consolidé une entité ecclésiale autonome de rechange. La situation générale politique et culturelle, économique et géographique, était non moins modifiée.

* Texte de la Conférence du Pr Alberigo présentée à la Semaine d'Études de Chevetogne en septembre 1985.

1. *Conciliorum Œcumenicorum Decreta*, Bologna [3]1979, p. 799.

Aucun des participants au concile qui se terminait à Trente n'était sûr, peut-être, que les décisions prises pussent obtenir d'effet solide dans une situation aussi compromise. De plus, il apparaissait difficile de croire que les décrets conciliaires apportaient une contribution valable à l'assainissement du catholicisme romain, étant donné la réticence avec laquelle la papauté avait presque toujours regardé le concile. En outre, il y avait l'expérience négative du fait que les décisions conciliaires de 1545-1547 et de 1551-1552 étaient restées sans suite. Les membres les plus avisés du concile ne se cachaient pas le risque que se répète la situation désolante qui s'était créée après le Ve Concile du Latran dont les décrets étaient restés lettre morte. Ce n'était donc pas une simple formalité que la requête adressée à Pie IV de confirmer au plus tôt toutes les décisions conciliaires en leur conférant ainsi leur vigueur canonique. De fait, le leader de l'assemblée, le cardinal Morone, accompagné de quelques pères conciliaires des plus notables, se rendit à Rome pour y prendre soin directement de la confirmation effective des décisions par le pape.

D'autre part, il s'agissait non seulement d'un problème bureaucratique, mais d'un problème proprement politique. En effet, aussi bien parmi les pères conciliaires que dans les milieux romains, plusieurs auraient voulu que le pape soumette les décisions conciliaires tridentines à une révision minutieuse, sans exclure que soient seulement confirmées certaines d'entre elles et d'autres modifiées (comme l'avaient déjà fait quelques papes médiévaux)[2]. Le courant hostile à une confirmation globale et inconditionnelle n'avait jamais accepté la méthode tridentine d'alterner décisions doctrinales et questions de réformes, et suggérait maintenant au Pape Médicis de confirmer sans délai les seuls décrets dogmatiques. Il s'en suivit une confrontation serrée qui, commencée dans les derniers jours de 1563, occupa tout le premier semestre romain de 1564.

2. Cf G. ALBERIGO, *Una cum Patribus*. La formula conclusiva delle decisioni del Vaticano II, in: *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta L G 53*. Mélanges G Philips, Gembloux 1970, pp 291-319, surtout pp 300-309.

II. De la conclusion du concile à la disparition de la génération tridentine la lutte pour l'interprétation

Ces mois-là constituèrent la préhistoire, décisive à bien des égards, du long itinéraire post-tridentin du catholicisme-romain. Les principaux problèmes en jeu furent essentiellement: la décision du pape d'accepter ou non les décrets conciliaires, les conditions d'une telle acceptation, l'exécution à Rome d'une série importante de choses confiées à la papauté par le concile. L'incertitude de Pie IV fut brève et déjà le 26 janvier 1564 il prononçait verbalement une approbation globale des décisions conciliaires. La notoriété dont jouissait Morone auprès du pape, le poids de son neveu le cardinal Borromée et enfin la perception que la papauté avait tout à gagner à s'appuyer sur le concile et tout à perdre à s'en séparer aidèrent Pie IV à dépasser toute perplexité. Malgré cela, la bulle de confirmation ne put être publiée que le 30 juin 1564, bien qu'à la date du 26 janvier! [3]

La gestation longue et mal dissimulée de *Benedictus Deus* s'explique non seulement par les incessantes pressions pour que le pape modifie son attitude, mais encore par la rédaction laborieuse de la bulle elle-même. La lutte contre l'approbation de Trente devenait un effort pour en contrôler l'application au moyen de l'insertion dans la bulle de critères pour l'interprétation des décisions.

De leur côté, les pères conciliaires avaient eu présents à l'esprit les problèmes relatifs à l'interprétation. Ils avaient surtout exhorté «les princes à bien vouloir prêter main-forte et à ne pas permettre que les décrets produits par celui-ci (le Concile) soient corrompus et violés par les hérétiques, mais de faire en sorte qu'ils soient, par ces derniers et par tous, acceptés avec dévotion et fidèlement observés». Poursuivant, le même décret de la XXVe session affirmait que «si au sujet de la réception des décrets surgissait quelque difficulté, ou s'il avait échappé quelque chose qui demande une déclaration ou une définition, le concile compte sur le fait qu'outre les autres

3. *CT* IX 1152-1156.

moyens mis à disposition par ce saint concile le très saint pontife romain, — après avoir appelé ceux qu'il lui semblera nécessaire d'appeler pour traiter du problème en question (particulièrement des provinces où serait née la difficulté) ou par la célébration d'un concile général, s'il le croit nécessaire, ou de quelque autre manière qui lui semble opportune —, se préoccupera de pourvoir aux nécessités des provinces pour la gloire de Dieu et la tranquillité de l'Église»[4].

Il est significatif que la bulle *Benedictus Deus* ait affronté ce même problème en des termes sensiblement différents, en affirmant une exclusive compétence du Siège apostolique pour quelque problème d'interprétation que ce soit, en omettant de mentionner des instances collégiales ou conciliaires, comme l'avaient explicitement fait les pères de Trente[5]. Cette orientation à réserver à Rome toute interprétation répondait à deux exigences passablement diverses. D'un côté, il y avait la préoccupation, encore présente à Trente, d'éviter un éloignement ou un affaiblissement par rapport aux décisions concilaires, à

4. *COD*, p. 798, 5-29.

5. *De recipiendis*: «... Quod si in his recipiendis aliqua difficultas oriatur, aut aliqua inciderint quae declarationem, quod non credit, aut definitionem postulant: praeter alia remedia in hoc Concilio instituta, confidit sancta Synodus beatissimum Romanum Pontificem curaturum, ut vel evocatis, ex illis praesertim provinciis unde difficultas orta fuerit, iis, quos eidem negotio tractando viderit expedire, vel etiam concilii generalis celebratione, si necessarium iudicaverit, vel commodiore quacumque ratione ei visum fuerit, provinciarum necessitatibus Dei gloria et Ecclesiae tranquillitate consulatur». — *Benedictus Deus*: «... Si cui vero in eis aliquid obscurius dictum et statutum fuisse, eamque ob causam interpretatione aut decisione aliqua egere visum fuerit: ascendat ad locum quem Dominus elegit, ad Sedem videlicet Apostolicam, omnium fidelium magistram, cuius auctoritatem ipsa sancta Synodus tam reverenter agnovit. Nos enim difficultates et controversias, si quae ex eis decretis ortae fuerint, Nobis declarandas et decidendas, quemadmodum ipsa quoque sancta Synodus decrevit, reservamus, parati, sicut ea de nobis merito confisa est, omnium provinciarum necessitatibus, ea ratione quae commodior nobis visa fuerit providere. decernentes nihilominus irritum et inane, si secus super his a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigent attentari». Cette comparaison éclairante est tirée de P PRODI, *Note sulla genesi del diritto nella Chiesa post-tridentina*, in *Legge e Vangelo*. Discussione su una Legge fondamentale per la Chiesa, Brescia 1972, pp. 191-223, en particulier pp. 197-198.

travers l'escamotage des interprétations. Donc une exigence de fidélité au concile. Mais d'un autre côté, se manifestait aussi une perspective de durcissement des décrets conciliaires, aggravée par l'isolement du corpus des décisions de l'ensemble des actes du concile. En effet, tandis qu'en mars 1564 voyait le jour l'édition imprimée des décisions, prenait aussi pied l'orientation tendant à interdire la publication des riches matériaux relatifs aux travaux du concile. Ceux-ci resteront ensevelis dans les archives romaines jusqu'au début de notre siècle[6].

Sans délai, à partir du 30 décembre 1563, commença à fonctionner une congrégation romaine pour l'interprétation de Trente. Le motu proprio *Alias nos nonnullas* du 2 août de l'année suivante institutionnalisa ce qui plus tard serait la congrégation du concile. Rome devenait le filtre unique et indispensable pour l'application du concile de Trente, ou au moins elle en aurait la prétention, moyennant le contrôle centralisé de l'interprétation[7].

Dans cette direction, les tâches que le concile avait confiées au siège romain auraient aussi un poids considérable: publication d'un index des livres prohibés, d'une profession de foi, d'un catéchisme, d'un bréviaire et d'un missel.

Avec un zèle indiscutable, ces mandats furent remplis moyennant l'œuvre d'évêques et théologiens déjà engagés à Trente. C'est ainsi que le 24 mars 1564 fut publié l'*index librorum prohibitorum*[8], le 13 novembre suivant la *professio fidei*[9]; en septembre 1566 sortit le *catechismus romanus*[10]; on eut la même

6. Cf. H. JEDIN, *Das Konzil von Trient*. Ein Ueberblick über die Erforschung seiner Geschichte, Roma 1948, et P. PRODI, *Le prime riflessioni storiografiche sul Tridentino negli Acta di Gabriele Paleotti*, in. *Reformata Reformanda*. Festgabe H Jedin, I Münster 1965, pp. 701-730

7. Cf. *La S. Congregazione del Concilio* Quarto Centenario dalla fondazione (1564-1964), Città del Vaticano 1964

8. Cf. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, IV/2, Brescia 1978, pp 334-338.

9. Cf. G. ALBERIGO, *Profession de foi et doxologie dans le catholicisme des XVe et XVIe siècles*, in· *Irénikon* 47 (1974), pp. 14-16, et H. JEDIN, *Zur Entstehung der Professio fidei Tridentina*, in: *Annuarium Historiae Conciliorum* 6 (1974), pp. 369-375

10. Cf. G. ALBERIGO, *L'ecclesiologia del Concilio di Trento*, in· *Rivista di*

année le nouveau bréviaire et au cours de l'année 1570 le nouveau missel[11].

Sans en recommencer ici les examens analytiques, il est toutefois opportun de rappeler comment ces actes ont entraîné en même temps un processus d'uniformisation de quelques aspects centraux de la vie catholique et une présentation de la théologie tridentine avec des caractéristiques de systématisation étrangères aux décrets conciliaires.

La conclusion de Trente avait toutefois suscité un engagement, des initiatives, des résistances beaucoup plus vastes que ceux du microcosme romain déjà important par lui-même. Beaucoup d'évêques étaient rentrés dans leur diocèse décidés à appliquer fidèlement les décisions, qu'ils avaient concouru à former. D'autres, bien que n'étant pas intervenus au concile, avaient l'intention d'en introduire les décrets. Certains souverains, par ailleurs, avaient intérêt à voir réaliser un assainissement de l'Église, bien qu'ils fussent jaloux de leurs propres prérogatives politiques. Il y avait enfin un sentiment d'attente et de disponibilité chez les fidèles, qui depuis des décennies subissaient les désagréments dérivant de la décadence ecclésiastique. En même temps était encore diffuse l'opposition au concile. La plus insidieuse et la plus à craindre n'était pas celle des Protestants, qui le réfutaient d'un ton âpre et ironique, mais celle des Catholiques — ecclésiastiques et laïques — intéressés à éviter tout rétablissement de la discipline. Au centre comme à la périphérie, parmi le haut comme parmi le bas clergé, la résistance des abus et la ténacité du *statu quo ante* étaient très fortes et alimentaient un refus du renouveau conciliaire, avec des moyens de toute sorte. Résistance passive, inertie inten-

Storia della Chiesa in Italia 18 (1964), pp 240-241. Sur la préparation du Catéchisme, voir maintenant les deux volumes de P RODRIGUEZ-R. LANZETTI, *El catecismo romano · fuentes e historia del texto y de la redacción* Bases críticas para el estudio teológico del Catecismo del Concilio de Trento (1566), Pamplona 1982 et *El manuscrito original del Catecismo romano*, Pamplona 1985.

11. Cf. H. JEDIN, *Il Concilio di Trento e la riforma dei libri liturgici*, in: *Chiesa della fede — Chiesa della Storia*, a cura di G. ALBERIGO, Brescia 1972, pp. 391-425.

tionnelle et organisée, refus arrogant et obstiné ont constitué — avec cependant des modalités et des localisations diverses — l'un des pôles importants de la lutte pour la réception de Trente. Il est indispensable d'en faire une appréciation adéquate pour éviter une représentation linéaire et idyllique de la réception elle-même et, encore plus, pour se rendre compte du caractère incisif — peut-être pourrait-on dire agressif — que dut nécessairement avoir l'action des protagonistes de l'après-concile pour éviter la disparition de la substance de la réforme tridentine[12].

Il faut au moins faire allusion à la tiédeur à l'égard du concile, suscitée par la déception que celui-ci avait causée. Le fait d'avoir sanctionné la division de l'Église, au lieu d'en recomposer l'unité, et d'avoir omis la *reformatio in capite* demandée, donnèrent à quelques uns l'impression d'un échec complet de Trente.

Dans ce contexte incertain et contradictoire, se met en route la première phase de l'application des décisions conciliaires, phase qui embrasse les vingt années intenses qui vont de la conclusion du concile à la disparition de la génération qui avait vu l'événement concilaire. La date de la mort de Charles Borromée, en novembre 1584, est symboliquement significative. Durant ces vingt années, l'application a structurellement de multiples centres. À Rome, les Papes s'emploient sérieusement à ce que les décrets conciliaires soient acceptés et actualisés dans les différentes aires de l'Église: la Compagnie de Jésus offre

12. Les contemporains eux-mêmes — de G. Paleotti à D. Bollani — ont jugé excessive et néfaste l'ascèse de Charles Borromée et la sévérité de son gouvernement. Quelques historiens ont repris systématiquement ces appréciations, leur donnant force de conclusions critiques Il me semble au contraire indispensable d'approfondir les motifs du choix de Borromée, en tenant compte non seulement de son tempérament, mais aussi — et surtout — de son expérience, d'abord à Rome, ensuite à Milan, de la décadence de l'Église. En face d'un véritable système d'abus et de corruption, Borromée n'estimait adéquat qu'un style de réforme intransigeante, qui se refusât à toute complaisance à l'égard du milieu infecté par la décadence. Il est intéressant de voir comment A. G Roncalli a perçu cet aspect, cf A MELLONI, *Storia Pastorale Teologia. L'impatto di Carlo Borromeo su A G. Roncalli*, en cours de publication dans la *Rivista di Storia e Letterature religiosa*.

pour cette tâche un personnel hautement qualifié[13]. Les nonces, dont le réseau est rendu plus dense et plus stable, ajoutent sans cesse davantage aux fonctions diplomatiques des fonctions de représentation du Siège apostolique auprès des Églises et épiscopats locaux[14]. Mais parallèlement à Rome — où l'application diocésaine de Trente est pénible et tout autre qu'exemplaire[15] — beaucoup d'évêques s'emploient avec grand zèle, et surtout avec une créativité éclairée, à la réforme de leurs Églises. Non seulement Borromée à Milan et Martyribus à Braga mais Guerrero, Paleotti, Burali et beaucoup d'autres se sentent protagonistes de la «Réforme catholique». Pour eux le concile est un événement auquel ils ont d'une manière ou d'une autre participé, qui les a retournés, convaincus, changés. Réaliser le concile c'est *rem propriam agere*, ils sont disposés à jouer leur vie pour cela, comme c'en sera le cas pour Borromée avec l'attentat des *Umiliati* d'abord, et la peste ensuite. Pour ces hommes-là, le rétablissement de la discipline et le dévouement à la *salus animarum* se confondent, et ne font qu'un avec leur propre sanctification personnelle[16].

Il était nécessaire d'évoquer ces caractéristiques pour se rendre mieux compte de l'autonomie avec laquelle fut poursuivie en ces années la réalisation du concile de Trente, et de la surprise incrédule avec laquelle cette génération, à commencer par Charles Borromée, prit conscience que Rome était plus méfiante qu'enthousiaste vis-à-vis de leurs initiatives. Soulignons bien qu'en aucun de ces cas n'étaient en jeu ni l'absolue fidélité au Pape, ni la totale orthodoxie doctrinale, ni, encore moins, l'adhésion au concile[17]. La différence qui se manifeste-

13 Le travail de J.B. TOMARO, *The Papacy and the Implementation of the Council of Trent · 1564-1588*. Diss. North Carolina Diss. Abst 35A (1974/75), pp. 5324-5325, est encore inédit. Pour les Jésuites, cf. M. SCADUTO, *Storia della Compagnia di Gesù*. L'epoca di G. Lainez, Roma 1970-1974

14. Cf. H JEDIN, *Nuntiaturberichte und Durchführung des Konzils von Trient*, in· *Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken* 53 (1973), pp. 180-213.

15 Cf A. MONTICONE, *L'applicazione del concilio di Trento a Roma*, in: *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 8 (1954), pp. 23-48.

16. Cf G. ALBERIGO, *Carlo Borromeo come modello di vescovo nella chiesa post-tridentina*, in: *Rivista Storica Italiana* 79 (1967), pp. 1031-1052

rait toujours plus clairement était essentiellement pastorale. Le catholicisme post-tridentin aurait-il donc accepté différents modèles pastoraux?

À y regarder de près, la question sous-entendait une alternative ecclésiologique, mais cela deviendrait explicite surtout à la fin du siècle. Au lendemain de la conclusion du concile il existait de fait une seule ecclésiologie à l'œuvre dans le catholicisme romain. Comme on le sait, les Pères furent unanimes dans le choix qu'ils firent de la paroisse et du diocèse comme référence centrale et décisive de la réforme du catholicisme[18]. Cela ne signifie pas que le concile de Trente soit entré dans la problématique d'un choix entre ecclésiologie universelle et ecclésiologie locale. Ce n'était pas là un des problèmes soulevés par Luther et le concile ne le traita pas non plus[19]. Toutefois dans le concret, la réforme de l'Église fut entièrement fondée sur la revitalisation des Églises locales. Il est vrai qu'on avait souligné la consistance sacramentelle du sacerdoce ministériel et réaffirmé l'existence d'une hiérarchie ecclésiastique. Ainsi s'était édifiée une théologie du sacerdoce fortement sacralisée, à laquelle correspondait symétriquement une spiritualisation du sacerdoce des fidèles, de plus en plus dépouillé de caractère concret[20].

Dans cette phase, on ne met jamais en jeu les décisions doctrinales du concile de Trente, dont l'observance est députée rigidement à la Sainte Inquisition. L'efficacité du concile se joue tout entière à propos de l'application des décrets disciplinaires et, autant, dans la confrontation entre perspectives pastorales

17 Cf. P PRODI, *Charles Borromée, archevêque de Milan, et la papauté*, in· *Revue d'Histoire ecclésiastique* 62 (1967), pp 379-411.

18 Cf. G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale*. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX sec., Roma 1964, pp. 103-106.

19. Je dois renvoyer encore à mon essai sur *L'ecclesiologia del Concilio di Trento*, in: *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 18 (1964), pp. 227-242.

20. Cf. Sessio XXI de ref. can. IV; Sessio XXII Decretum de observandis et vitandis in celebratione missarum, et De ref. can. I; Sessio XXIII Vera et catholica doctrina de sacramento ordinis ad condemnandos errores nostri temporis, cap I et IV; Sessio XXIV de ref. can. XIII et XVIII. Cf. A. DUVAL, *Des sacrements au Concile de Trente*, Paris 1985, et P. TELCH, *La teologia del presbiterato e la formazione dei preti al Concilio di Trento e nell'epoca post-tridentina*, in: *Studia Patavina* 18 (1971), pp 343-389.

différentes, sinon opposées. Ainsi la frontière de la réception apparaît double: sur un versant, les partisans de la vie tranquille s'opposent aux hérauts d'un renouvellement de la discipline; sur un autre versant, la confrontation est entre protagonistes d'une réception pluraliste, qui misent sur les énergies et les traditions authentiques des Églises, et ceux qui soutiennent une stratégie unitaire et centralisée d'application d'un unique modèle pastoral. Pour les premiers, la réception doit greffer l'événement conciliaire avec toutes ses énergies de rénovation dans les diverses Églises, en en vivifiant les forces saines; c'est-à-dire que la réception doit être un processus dynamique d'assimilation active, dans lequel le concile et les Églises sont chacun sujets. Pour les autres, le concile comme événement est finalement et définitivement conclu, il s'agit désormais d'en assumer les décisions comme tables pour la *refondation* du catholicisme. La papauté, comme Moïse, est préposée à la garde de ces tables et comme telle a le devoir et le droit d'en imposer l'observance à l'Église. On voit donc se profiler un dissentiment sur lequel le concile n'avait pu se prononcer, tout centré qu'il était sur la confrontation avec les Protestants. Le concile avait toutefois, et de manière répétée, réaffirmé le devoir de ne pas intervenir dans les questions ouvertes entre les Catholiques fidèles à Rome, pratiquant un pluralisme, qui maintenant semblait destiné à disparaître avec la génération qui avait vécu le concile et tous les travaux qui l'avaient accompagné. Au déclin du XVI[e] siècle, la pression protestante, l'affirmation commençante d'une culture a-chrétienne, et enfin l'accélération des transformations sociales suscitaient en divers milieux catholiques des sentiments de crainte et de défense, mais aussi d'arrogante supériorité. À la longue, le désagrément de vivre dans une société dont l'Église n'était plus «l'âme» allait entraîner des corrollaires théologiques insoupçonnés[21].

21. Une reconsidération de la Chrétienté comme formule symbolique du rapport entre foi et histoire, Église et société, est en cours · *La Chrétienté en débat*. Histoire, formes et problèmes actuels, Paris 1984, voir aussi les autres contributions produites dans la ligne du même projet de recherche dans *Cristianesimo nella Storia*.

Dans les zones catholiques, on mettait en œuvre une phase d'intense réforme ecclésiastique, inspirée de la «cura animarum». Les protagonistes en étaient de grandes personnalités épiscopales, lesquelles, malgré les différences de culture et de génération, misaient toutes sur la paroisse comme pivot de la reprise catholique. Plus que jamais paroisse signifiait clergé paroissial comme par ailleurs diocèse signifiait évêque. On remettait en honneur d'antiques méthodes comme la visite pastorale et le synode diocésain[22], on poursuivait la réforme morale du clergé (contre le concubinage, et autres vices: le jeu, la chasse, etc.). On prenait grand soin de la sélection du clergé et de sa formation. Cette œuvre de réforme difficile et complexe engageait les évêques zélés dans une défense attentive de la réforme elle-même contre les pièges provenant soit d'Églises voisines encore dans une situation de relâchement, soit de la curie romaine, lente à renoncer aux avantages que lui procurait la tolérance des abus. Ces exigences alimentaient une conscience plus aiguë que les décisions tridentines demanderaient une mise en œuvre essentiellement pastorale et pour cela centrée sur les communautés locales.

De leur côté, les fidèles exprimaient leur consensus et adhésion à cette ligne de réforme et d'engagement pastoral[23]. En principe aussi, les décisions qui empiétaient sur les prérogatives de la communauté, comme celle d'être exclu du choix du clergé et de sa préparation, ou comme le contrôle épiscopal sur les confréries, furent acceptées de bon gré, en tant qu'elles étaient motivées par l'urgence d'une réforme. Cette stratégie de reprise

22. Nombreuses sont les éditions de ces sources, récemment mises en valeur aussi du point de vue de l'histoire sociale. Les études comparatives qui mettent au point la signification et les effets de ces instruments pastoraux sont plus rares. Cf. D. JULIA, *La réforme post-tridentine en France d'après les procès-verbaux des visites pastorales: ordre et résistances*, in: *La società religiosa ...*, pp. 311-415. Voir aussi, pour les Synodes, R. METZ, *Les organismes collégiaux*, in: *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, XVII, Paris 1983, pp. 153-169.

23. Cf. A. LOTTIN, *Contre-Réforme et religion populaire. un mariage difficile mais réussi aux XVIe et XVIIe siècles en Flandre et en Hainaut?*, in: *Religion populaire*. Aspects du Christianisme populaire à travers l'histoire, Lille 1981, pp. 43-57.

du catholicisme engageait les évêques les plus avertis à défendre les liturgies locales[24] et à tenter de créer des liens stables entre les communautés paroissiales, surtout dans les campagnes. Un aspect très problématique fut constitué par la présence, particulièrement active et dynamique, des ordres religieux (capucins, jésuites, etc.). Dans les régions où l'organisation paroissiale tardait à reprendre, leur œuvre fut décisive et poussa souvent à la gestion des paroisses par les ordres eux-mêmes. Par contre, là où l'initiative des évêques fut efficace, il y eut des frictions. On vit même s'élever des conflits, étant donnée l'intolérance des religieux à l'égard de l'autorité des évêques, lesquels d'autre part ne pouvaient renoncer à leur collaboration, surtout pour la prédication et la direction des séminaires, en voie de fondation[25].

III. Dans le climat de stabilisation confessionnelle Mise en acte et réception

Peu de mois après la mort de Charles Borromée, fut élu pape Sixte-Quint, dont le pontificat était destiné à marquer un changement de cap dans l'après-concile. Entre autres effets, la clôture du concile de Trente et la mise en route de sa réception avaient aussi causé un renouvellement de la centralisation romaine, symbole de la reprise catholique et lieu de promotion ou de contrôle de myriades d'initiatives. Dans les cinq brèves années de son règne, Sixte-Quint approuve une rafale de modifications institutionnelles qui auront une durée séculaire. Il ne s'agissait que partiellement de mesures directement connexes avec l'application du concile, mais en tout cas leur incidence sur la réception a été déterminante, bien plus que beaucoup de décisions formelles d'interprétation.

24. Le débat sur l'éventuelle abolition des rites locaux après le Concile de Trente a été particulièrement animé et significatif, cf G. ALBERIGO, *Dalla uniformità liturgica del concilio di Trento al pluralismo del Vaticano II*, in *Rivista Liturgica* 69 (1982), pp. 604-619, surtout pp. 608-609.

25. À ce propos l'expérience de Charles Borromée à Milan est symbolique; des aspects intéressants en ont été mis en lumière aux Congrès de Milan et de Washington de 1984, dont les Actes seront prochainement publiés

Ont une référence directe au concile la formulation de l'obligation pour tous les évêques de la visite *ad limina Apostolorum* tous les cinq ans (1585)[26], la centralisation à Rome de la nomination des évêques sur la base des informations des nonces, en excluant les conciles provinciaux et même les métropolitains (Grégoire XIV en 1591)[27], l'édition avec valeur officielle de la Vulgate «sixtine» comme instrument de contrôle sur l'usage de la Bible (1590). Par contre, avait trait à la *reformatio in capite*, que les papes avaient interdite tenacement au concile, la bulle *Immensa aeterni Dei* (1587) par laquelle furent instituées comme organes stables et habituels de gouvernement les Congrégations romaines, commissions de cardinaux à chacune desquelles était assigné un domaine de compétence[28]. Cela allait marquer l'inexorable déclin du Consistoire comme organe de gouvernement de l'Église universelle et créait en même temps les prémisses pour des interventions beaucoup plus fréquentes et profondes de Rome à l'égard des différents diocèses. En outre, les décisions synodales, diocésaines et provinciales, étaient soumises à un crible centralisé, lent et quelquefois fiscal. La fidélité des évêques au concile était tendancieusement mesurée sur l'obéissance à Rome et non sur le contenu effectif de l'activité pastorale[29]. Les évêques risquaient ainsi de se retrouver avec «la mitre mais sans la crosse», comme l'observait Paleotti quelques années après la conclusion du concile.

26. Cf. R ROBRES-V CASTELL, *La visita ad limina durante el pontificado de Sisto V (1585-1590)*, in: *Anthologica Annua* 7 (1959), pp. 147-213.

27. Cf. H. JEDIN, *La riforma del processo informativo per la nomina dei vescovi al concilio di Trento*, in: *Chiesa della fede — Chiesa della storia* ..., pp. 316-339. le choix des évêques après le Concile de Trente a été réservé à la Curie romaine, sur la base des informations des nonces. L'implication des Conseils provinciaux, prévue au ch 1 du décret de réforme de la XXIV[e] session de Trente, ne s'est pas réalisée, et en 1591 Grégoire XIV a exclu aussi les métropolitains de l'*iter* informatif.

28. Cf. G. ALBERIGO, *Servir la Communion des Églises*, in: *Concilium* 15 (1979), pp. 27-48, surtout pp. 31-33.

29. À Rome a été instituée une Congrégation pour la résidence, habilitée à apprécier les requêtes des évêques pour s'absenter de leurs diocèses, cf. A. LAURO, *La Curia Romana e la residenza dei vescovi*, in: *La società religiosa nell'età moderna*, Napoli 1973, pp. 869-883.

Quelles étaient les causes d'innovations aussi profondes? Sans doute, il y eut le poids considérable de la marche paresseuse et insatisfaisante de la mise en œuvre du concile. À ce propos, il est intéressant de prendre connaissance de quelques mémorandums rédigés entre 1600 et 1612 à plusieurs reprises par Robert Bellarmin pour les différents papes de ces années-là [30]. Le célèbre cardinal jésuite soulignait de manière vibrante l'état précaire de l'application du concile. Par exemple, il signale à Clément VIII six non-exécutions de la réforme tridentine. Selon lui:

1) trop de diocèses sont laissés vacants,
2) bien des nominations sont de mauvaise qualité et donnent l'impression d'être inspirées par le critère de trouver de bonnes Églises pour certaines personnes et non de bonnes personnes pour les Églises,
3) de nombreux évêques ne remplissent pas le devoir de résidence,
4) il y a encore beaucoup de cas d'évêques qui ont plusieurs diocèses,
5) on exagère les fréquents transferts d'évêques,
6) on accepte des démissions d'évêques déterminées par des intérêts personnels.

C'est un cadre déconcertant: la mise en œuvre du concile n'avait pas échoué, mais tout donnait l'impression qu'un échec fût possible. Les papes avaient donc de quoi être préoccupés et on peut comprendre qu'ils aient tenté d'obtenir de meilleurs résultats avec des interventions comme celles de Sixte-Quint, motivées par une recherche d'efficacité, mais destinées à avoir des effets vraiment et proprement ecclésiologiques.

D'un autre point de vue, le Siège romain se sentait poussé à la responsabilité d'être le sujet de la mise en œuvre du concile. La

30 Ils ont été édités par X.-M LE BACHELET, *Auctarium Bellarminianum*, Paris 1913, pp 513-518, 518-520, 533-535 Je rappelle le mémorandum soumis en 1600-1601 à Clément VIII. Quelques années plus tard, Bellarmin lui-même, dans la minute d'une note pour Paul V, d'octobre 1612, écrivait: «Reformatio Ecclesiae omni tempore necessaria est, quia fragilitas et imbecillitas humana semper labitur in deterius. Sed hoc tempore facile obtineri posset absque novis constitutionibus et decretis, si concilium Tridentinum diligenter observaretur»

période des grandes mutations politiques, religieuses, culturelles et économiques qui avait changé le visage de l'Occident était désormais terminée. De manière particulière, il faut rappeler quelques faits majeurs. Le déclin avec Charles-Quint de l'utopie impériale avait ouvert la route à de grands royaumes nationaux ailleurs qu'en Angleterre, France, Espagne, Suède. Le conflit confessionnel s'était stabilisé et désormais protestantisme et catholicisme s'affrontaient en une guerre de positions. On avait échoué dans la recatholicisation des territoires passés à la Réforme. Le critère «cuius regio, eius et religio» était en vigueur toujours plus strictement, préparant le binôme trône-autel, qui allait être symbolique de l'Ancien Régime. Les Églises européennes entraient dans une phase de contrôle strict de la part des pouvoirs politiques: gallicanisme, juridictionnalisme, joséphisme, malgré leurs profondes diversités spécifiques, allaient tous être des expressions du projet de contrôle de la part des souverains sur les Églises de leurs sujets. Au niveau des communautés chrétiennes locales, ces orientations eurent des effets manifestes. En effet, les autorités politiques étaient unanimes à encourager le caractère territorial des Églises, assignant aux paroisses des fonctions sociales grandissantes (état-civil, école, contrôle social) et exigeant en conséquence l'absolue fidélité des ecclésiastiques. L'autorité politique pourtant, se méfiant de la centralisation et de l'uniformité romaines, tendait à filtrer en toute occasion les rapports des Églises locales avec la papauté et la curie. En particulier, les grands centres du pouvoir politique (Madrid, Paris, puis Vienne) exerçaient, avec des modalités et des orientations diverses, un contrôle sur l'introduction des réformes conciliaires [31], donnant ainsi au Saint-Siège l'occasion de s'ériger en défenseur du concile et de sa mise en œuvre,

31 Cf. V MARTIN, *Le Gallicanisme et la réforme catholique*. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du Concile de Trente 1563-1615, Paris 1919, et ensuite P. BLET, *Le clergé de France et la Monarchie*. Étude sur les assemblées générales du Clergé de 1615 à 1666, Roma 1959; pour les Pays-Bas, l'ouvrage de F WILLOCX est classique. *L'introduction des décrets du Concile de Trente dans les Pays-Bas et dans la Principauté de Liège*, Louvain 1929, pour l'Espagne B LLORCA, *Aceptación en España de los decretos del Concilio de Trento*, in: *Estudios Eclesiásticos* 39 (1964), pp. 341-360, 459-482.

comme tuteur de la liberté des Églises. Ainsi s'ouvrait une phase ambiguë durant laquelle les Églises furent ballotées — et même écrasées — entre les «protections» politiques et la «tutelle» romaine.

Si l'on prend comme référence l'Europe de la paix de Westphalie, conclue en 1648, la carte de l'introduction des décisions disciplinaires du concile de Trente se présente particulièrement découpée et discontinue. Non seulement les gouvernements des grands États nationaux, mais encore les petites unités territoriales ont suivi des stratégies propres et différentes pour favoriser, retarder ou empêcher la publication des décrets et leur respect effectif. De leur côté, les ecclésiastiques, le haut clergé en particulier, ont accepté ou non de se conformer à la nouvelle discipline, de façon imprévisible. Presque jamais on ne s'oppose de front au concile, mais les échappatoires par le soutien même des recours à Rome (cas typique: celui des chapitres cathédraux espagnols)[32] sont monnaie courante. L'effort romain pour obtenir l'obéissance par la voie bureaucratique, tout en exerçant une pression indéniable par le moyen des visiteurs apostoliques, obtient des résultats incertains et superficiels. Les grands modèles épiscopaux, et celui de Charles Borromée par-dessus tout autre, ont indubitablement une efficacité beaucoup plus grande et c'est pourquoi la papauté se les approprie. L'archevêque de Milan, en effet, fut canonisé avec une grande rapidité (1610), même si l'image suggérée par Rome exaltait les vertus privées de Borromée, laissant dans l'ombre la portée exceptionnelle de son exemple pastoral. Celle-ci fut plutôt confiée à la diffusion des biographies et surtout à l'incroyable circulation des *Acta Ecclesiae mediolanensis*, qui recueillaient la documentation de son gouvernement[33]. Le prototype pastoral de Borromée apparaissait peut-être dépassé, mais continuait à être un facteur décisif de la réception tridentine.

32 J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Los cabildos españoles y la confirmación del Concilio de Trento*, in: *Annuarium Historiae Conciliorum* 7 (1975), pp. 425-458.

33. E. CATTANEO, *La singolare fortuna degli « Acta Ecclesiae Mediolanensis »*, in: *La Scuola Cattolica* 111 (1983), pp. 191-217. De manière analogue à Borromée, le cardinal G. Paleotti a fait un recueil des actes de son ministère épiscopal à Bologne, dans *Archiepiscopale Bononiense* publié en 1594.

À un peu moins d'un siècle de la conclusion du concile, quel était le sort de ses décrets dogmatiques? Certainement la théologie catholique avait été influencée beaucoup plus par la confrontation avec les Protestants que par les décisions doctrinales tridentines. Je veux dire que la scolastique, qui exerçait l'hégémonie dans la théologie catholique, fut avant tout stimulée à fournir des réponses aux reformulations de la théologie protestante. Il en est né dès lors une théologie principalement de controverse, pauvre d'apport constructif, souvent satisfaite de répéter les arguments qui semblaient les plus efficaces dans la polémique. Ainsi, la scolastique post-tridentine absorbait dans son propre système médiéval tardif les formulations du concile. S'il était vrai que le concile «a eu spécialement soin de condamner et d'anathématiser les principales erreurs des hérétiques de notre temps, et de présenter et enseigner la vraie doctrine catholique, comme de fait il a condamné, anathématisé et défini» (Sess. XXV), sans prétendre à formuler la doctrine entière, celui-ci toutefois avait opéré un effort d'un niveau très élevé pour exprimer adéquatement la foi catholique. La théologie post-conciliaire avait écarté l'hypothèse de repenser son propre «système» à la lumière des décrets dogmatiques, et, par contre, avait pensé à faire entrer les formulations conciliaires dans ce système (que les Protestants critiquaient et qui pour cela était réaffirmé ...). Le résultat fut, en principe, un abandon des éléments les plus novateurs de ces formulations (la justification) et une exaspération des énoncés qui creusaient les divergences d'avec les protestants (septénaire sacramentel, sacerdoce ministériel, dimension sacrificielle de la messe, etc.)[34].

On se trouva ainsi à un moment donné face à une réception de la théologie du concile à la fois ample et déformante. Avec raison, on a vu dans le *De Fide* de Suarez (1610-1620) un moment crucial de cette opération, quand l'illustre théologien

34. R Bellarmin élabore son ecclésiologie après 1570 et publie les *Disputationes de controversiis* ... entre 1586 et 1593, G. GALEOTA, art. «Bellarmin», in: TRE 5, 1980, pp. 525-531. Cf. Y. CONGAR, *L'Église de S. Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, pp. 372-379, et P. EYT, *L'ordre du discours et l'ordre de l'Église*. Hypothèse sur les structures profondes d'un texte des Controverses de Bellarmin, in: *Bulletin de Littérature ecclésiastique* 73 (1972), pp. 229-249.

propose une acceptation de la révélation non plus comme événement, mais comme un ensemble de doctrine [35]. On peut se demander s'il n'y eut pas en acte une métamorphose semblable pour le concile, qui était vu toujours moins comme un événement significatif et toujours plus comme un corpus de normes doctrinales et disciplinaires, coercitives mais inertes.

Il faut voir l'une des causes principales de cette fossilisation dans la décision, déjà évoquée, d'empêcher la publication des actes du concile de Trente; on craignait en effet que les Protestants pussent y trouver des arguments polémiques. L'effet fut d'isoler les décisions de Trente de l'événement conciliaire, les déshistoricisant et en favorisant une lecture appauvrie de tout le riche matériau sur lequel le concile avait travaillé. Quand en 1619 sortit la première édition de l'Histoire du concile de Trente du servite Paul Sarpi et qu'en 1656-1657 le jésuite Pallavicino mit en circulation sa réponse, il fut évident que le concile lui-même était objet de controverse plus que de connaissance. La crainte des attaques protestantes induisait à embaumer le concile, qui commençait à se transformer en «mythe»: tout ce qui dans le catholicisme recevait l'approbation du Siège apostolique allait être pour cela même «tridentin». Le concile devenait donc la source principale de relégitimation du catholicisme moderne.

IV. Trente et le Catholicisme romain dans l'Europe d'Ancien Régime

Entre la paix de Westphalie et 1789, le catholicisme, comme du reste le christianisme européen, vit une ère de symbiose accentuée avec les pouvoirs politiques. La *Christianitas* médiévale semble se réincarner avec des colorations diverses d'un territoire à l'autre et avec quelques mises à jour marginales. Dans cette perspective, le recours doctrinal et disciplinaire au concile de Trente continue à avoir une grande place. Les décisions conciliaires sont la garantie de stabilité et d'ordre

35. G. Ruggieri, *Per una storia dell'apologia cristiana nell'epoca moderna*. Note bibliografiche e metodologiche, in: *Cristianesimo nella Storia* 4 (1983), pp. 33-58.

dans l'Église, partenaire de royaumes qui connaissent eux aussi ordre et stabilité.

L'expérience la plus significative semble être l'expérience gallicane, expérience d'une Église caractérisée par une intense intégration culturelle et civile dans son propre contexte historique, qui accepte le concile comme norme, mais en tentant de scinder cette réception, de l'interprétation romaine qui a toujours davantage la prédominance dans la référence au concile.

De son côté, la théologie de controverse se montre réticente à accepter un statut positif. La séparation de la Bible et de la vie chrétienne, comme réponse au «sola Scriptura», et la méfiance envers le développement historique, lieu privilégié de la contestation culturelle anti-catholique, clouent une grande part de la théologie catholique sur des positions d'immobilisme. L'acceptation formelle des décrets doctrinaux de Trente apparaît toujours plus stérile, incapable d'une réception créative. L'hypertrophie de la théologie morale avec une prédominance consistante, toujours croissante, de la présentation du christianisme comme code de morale, plutôt que comme annonce du salut et vocation à la conversion du cœur, en est un des symptômes majeurs. Les communautés tendent à devenir lieu de discrimination morale, le soin des âmes trouve une traduction prédominante dans l'éthique sexuelle, dans l'éthique de la propriété, dans l'éthique de la résignation à l'immutabilité de l'ordre social existant [36]. La pénitence devient confession individuelle.

On a l'impression d'être en face d'une acceptation du concile dans l'économie de laquelle l'adhésion littérale freine une compréhension de l'esprit profond des décisions et de la signification historique du concile lui-même. Au contraire, les décrets — comme celui sur la justification — qui formulent une théologie particulièrement riche, attentive à la tradition mais sensible aussi au renouveau spirituel et culturel de la Renaissance,

36. Cf. M. DE CERTEAU, *Du système religieux à l'éthique des lumières (XVIIe-XVIIIe s.)*: la formalité des pratiques, in: *La società religiosa nell'età moderna*, Napoli 1973, pp. 447-509, et aussi F.-X. ARNOLD, *Storia moderna della teologia pastorale* Le radici storiche dell'attuale rinnovamento della catechesi e della teologia pastorale, Roma 1970, pp. 130-134.

sont laissés de côté. Avec le temps, la prédominance d'une attitude défensive, méfiante envers tout pluralisme, opère une progressive réduction des décrets dogmatiques à leurs propositions conclusives et dispositives (les anathèmes), laissant dans l'ombre les riches formulations qui avaient été approuvées par le concile dans un effort de nouvelle présentation de la doctrine catholique. Dans cette ligne se situe un embaumement ultérieur du concile, qui est toujours davantage vu comme un garde-fou qui traverse toute l'histoire de l'Église et y met une barrière. En amont de Trente, il y a une décadence disciplinaire et une corruption doctrinale; le concile constitue une démarcation qui récapitule toute la tradition antérieure. Il y a une position dans laquelle l'exaltation du concile — objet de polémiques incessantes — se transforme en une hypostatisation qui en trahit l'intention, l'esprit et la signification.

Par ailleurs, quand l'esprit de renouveau missionnaire — fruit indiscutable de la réforme tridentine — ouvre des continents entiers à l'évangélisation, il est normal que les missionnaires y œuvrent sur les bases du concile, compris comme fondement de la foi et de l'Église. Par après seulement on allait s'apercevoir qu'une attitude de ce genre impliquait un éloignement de l'Église romaine par rapport à la richesse de la grande tradition chrétienne. Cela allait devenir l'un des éléments caractéristiques de l'identité du catholicisme romain moderne et contemporain, si souvent accusé de fermeture sur soi-même et de mythologisation du concile de Trente.

D'un côté, on doit reconnaître que le catholicisme romain a réalisé une assimilation toujours plus ample des décisions conciliaires [37]. Les poches de résistance où l'on n'appliquait pas Trente et où on le refusait étaient de plus en plus réduites et insignifiantes. Les éditions des décrets tridentins ne se comp-

37. Cf. D. JULIA, *La réforme post-tridentine en France d'après les procès-verbaux de visites pastorales: ordre et résistances*, in: *La società religiosa ...*, pp. 311-414; J. SÉGUY, *Langue, religion et société*: Alain de Solminhac et l'application de la réforme tridentine dans le diocèse de Cahors (1637-1659), in: *Annales de l'Institut d'Études Occitanes* 5 (1977), pp. 79-110; R. SUAUDEAU, *L'évêque inspecteur administratif sous la monarchie absolue d'après les archives du centre de la France*, deux vol., Paris 1940.

taient plus; on peut dire qu'il n'y avait pas d'ecclésiastique catholique qui n'en possédât une copie.

En effet, c'était le clergé — séculier et régulier, dont le concile n'avait pas résolu la dialectique — qui constituait toujours plus l'Église. La réaction contre le sacerdoce universel cher à Luther avait produit une exaltation du sacerdoce ministériel, au niveau spirituel et ecclésial, mais aussi civil, qui était inédite. C'est le cas exemplaire d'une hypertrophisation de l'une des conclusions fondamentales du concile. Hypertrophie qui a engendré des conséquences qui ont envahi le plan théologique (aplatissement de la théologie des charismes sur celle des ministères), sur le plan liturgique (identification du prêtre avec le Christ et réduction de la liturgie à des normes de comportement du célébrant face à la complète passivité des fidèles), sur le plan ecclésial (la concentration de la formation du clergé dans les séminaires en en sanctionnant la sacralisation, et la tendance à la séparation par rapport à la vie chrétienne commune).

D'autre part, à côté de cette assimilation massive, il devient toujours plus perceptible que la réception du concile dans sa signification lourde d'appropriation responsable et créative a assumé une physionomie distincte et, à la fin, autonome du concile lui-même. L'inaccessibilité de la documentation relative aux travaux conciliaires empêchait les contemporains de se rendre compte de ce processus; au contraire, elle le favorisait, en permettant de mettre sous l'égide prestigieuse de Trente une mise en ordre théologico-ecclésiale qui ne pouvait se réclamer de lui que d'une manière lointaine et partielle.

Quand le choc de 89 met à nu l'écroulement de la société européenne et dénonce la solidarité du christianisme avec elle, encore une fois le catholicisme romain recourt au rempart tridentin, sans se rendre compte que s'il en avait retiré une sève de renouveau avec des résultats tout à fait inespérés, il en avait aussi négligé et enseveli des impulsions et des perspectives qu'il était impossible de retrouver au moment du naufrage, puisque le catholicisme avait été jusqu'à en perdre la conscience. Ce ne serait guère que la tempête révolutionnaire qui pouvait induire les esprits les plus avertis à redécouvrir des choses anciennes et des choses nouvelles, et peut-être à s'interroger aussi sur les

trésors ensevelis d'un concile vieux de presque deux siècles et demi.

V. De l'écroulement de l'Ancien Régime au Code de Droit canonique

Quel est le rôle du concile de Trente dans la période post-révolutionnaire? Dans le climat de restauration dominant se diffuse la conviction que la société est désormais polarisée par des orientations anti-chrétiennes et surtout anti-catholiques. La menace portée à la souveraineté temporelle du Pape semblait confirmer cette perception. Beaucoup sont convaincus que l'Église doit prendre ses distances vis-à-vis de la société, et se retrancher en elle-même pour mieux garder la vérité menacée. Ainsi prend consistance une conception de l'Église comme société parfaite [38], c'est-à-dire tout à fait autonome et auto-suffisante en regard de la société civile; et avec Grégoire XVI prend forme «la méthode de la crosse» pour frapper les erreurs et ceux qui errent, à l'extérieur aussi bien qu'à l'intérieur de l'Église [39].

En cette première moitié du XIXe siècle, l'Église partage donc l'engagement pour la restauration d'un ordre social, mais qui a de l'Ancien Régime une nostalgie surtout verbale, étant donné qu'il est désormais dominé par la bourgeoisie et son univers culturel. De notre point de vue, des valeurs-clefs d'un tel univers ressort l'autorité qui, dépouillée des charismes et du paternalisme antiques, recherche un vêtement juridique et une efficacité coercitive qui assurent aux nouveaux groupes sociaux une jouissance tranquille de leur propre hégémonie et une exploitation illimitée des privilèges qui s'y rattachent.

À côté d'une conception de l'autorité peut-être moins arbitraire mais certainement plus exigente que celle d'avant la Révolution, l'institution scolaire acquiert une considération de plus en plus grande, portée par une philosophie véritablement

38 Cf. P. Granfield, *Essor et déclin de la «societas perfecta»*, in *Concilium* 18, N° 177 (1982), pp. 13-20.

39 G. Alberigo, *Dal bastone alla misericordia.* Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980), in *Cristianesimo nella Storia* 2 (1981), pp. 487-521.

et proprement «scolaire» — comme lieu et mode optimal de transmission de la culture bourgeoise. En connexion directe avec ce fondement de l'école comme filtre d'admission aux milieux dirigeants de la société émerge l'hégémonie des «idées». C'est l'avènement de l'époque des idéologies où sont reconnues la possibilité de former des groupes de pression et l'efficacité du contrôle social sur les conceptions de la vie et de l'histoire. Les idées ne servent plus seulement à comprendre la réalité, mais aussi à la dominer.

De son côté, l'Église catholique est en même temps solidaire et étrangère face au nouvel ordre des choses [40]. Étrangère dans la mesure où elle considère que les orientations bourgeoises sont nées hors de son sein et même sont des rejetons du protestantisme et de l'incrédulité. La polémique anti-cléricale avalise ce sentiment, contraignant toujours davantage l'Église à renforcer son jugement pessimiste sur la société et ses perspectives. Dans ce climat, la théologie de la royauté du Christ acquiert une prédominance inconnue jusque là [41]. L'Église choisit donc la voie de se soustraire aux tentatives de contrôle du pouvoir laïque, en se donnant une organisation interne qui en reprend les aspects caractéristiques avec une fidélité déconcertante. Même la réconciliation entre appareil ecclésiastique et fidèles, que la mise en œuvre de la Réforme tridentine avait produite avec la devise de la *salus animarum*, est sacrifiée à la réalisation de la dimension coercitive de l'autorité, qui en offusque l'inspiration évangélique de service et même la dimension exemplaire [42].

Dans cette recherche de certitude et d'ordre, le concile de Trente est évoqué comme la réponse inébranlable du catho-

40. Cf J M G GOMEZ-HERAS, *Cultura burguesa y restauración catolica* La asimilación de las categorías «razón», «libertad» y «progreso» en la Neoscolástica del siglo XIX, Salamanca 1975

41 Cf Th. M PARKER, *The Medieval Origins of the Idea of the Church as a «societas perfecta»*, in: *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, Louvain 1961, pp 23-31, et K WALF, *Die katholische Kirche*. Eine «societas perfecta», in: *Theologische Quartalschrift* 157 (1977), pp. 107-118.

42. À ce propos, P. F. FRANSEN présente des observations intéressantes dans *Unity and Confessional Statements*. Historical and Theological Inquiry of Roman Catholic Traditional Conception, in *Bijdragen* 33 (1972), pp. 2-38.

licisme romain à tous les fléchissements et à toutes les déviations. La sélection qui avait déjà été opérée à l'intérieur du concile, en en isolant les composantes de réaction au protestantisme et en en donnant une version pour la controverse, devient une donnée de base[43]. Au nom du concile, on refuse le renouveau comme danger, comme faiblesse et fléchissement, renversant ainsi de façon symptomatique la conviction des pères de Trente que le catholicisme ne pouvait survivre qu'à la condition de se renouveler.

La référence au concile de Trente n'empêche pas des orientations et des développements qui en constituent non seulement un dépassement, mais parfois aussi une contradiction. Les courants intransigeants de la théologie «romaine» développent une ecclésiologie de plus en plus luxuriante, dans la mesure où elle relâche les connexions mystériques et sacramentelles, tellement centrales dans la théologie tridentine. Un ecclésiocentrisme, inconnu à Trente, se manifeste, qui alimente le passage sémantique de «magistère» comme enseignement doctrinal à «magistère» comme autorité enseignante, approfondissant le fossé entre «Église enseignante» et «Église enseignée»[44]. Le point d'arrivée de ce dépassement de Trente au nom même de Trente sera les prérogatives papales formulées à Vatican I, par l'obtention de ce que les pères de Trente avaient fermement refusé d'approuver[45], et la promulgation d'un code juridique pour l'Église latine, qui sanctionne une uniformité ecclésiale et un affaiblissement des Églises locales tout à fait étrangers à la réception de Trente.

43. Il est intéressant qu'à la fin de 1947 encore la Constitution apostolique «Sacramentum ordinis» de Pie XII répète le caractère normatif du septénaire sacramentel de Trente, DS 3857.

44. Cf. Y CONGAR, *Pour une histoire sémantique du terme «magisterium»*, in: *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 60 (1976), pp. 85-98, et *Bref historique des formes du «magistère» et de ses relations avec les docteurs*, *ibidem*, pp. 99-112.

45 J'ai analysé les sources relatives au refus de Trente d'approuver, en 1563, un projet romain sur le rôle et l'autorité du pape, in: *L'unité de l'Église dans le service de l'Église Romaine et de la papauté* (XIe-XXe siècles), in: *Irénikon* LI (1978), pp. 46-72, surtout 58-63.

Ce n'est pas un hasard si au moment même où était rédigé le *Codex Iuris Canonici* on a formulé une nouvelle *professio fidei*, le serment anti-moderniste, et un nouveau catéchisme, celui de Pie X. Certes, je ne veux pas discuter ici de l'opportunité de ces textes, mais seulement signaler comment ils sont les témoins du déclin de l'influence tridentine sur le catholicisme de la Restauration et du début du XXe siècle. S'il se trouve que la fidélité au concile de Trente caractérise en cette période des milieux catholiques marginaux par rapport aux orientations prédominantes, c'est Mercier, à Malines, Ferrari à Milan, Radini-Tedeschi à Bergame, qui font montre d'une reprise explicite et consciente de la *salus animarum* tridentine et des méthodes pastorales qui y répondent. Il s'agit cependant de positions minoritaires, encore que non dépourvues de signification, en tant qu'elles permettent de mesurer la distance entre le catholicisme des papes Pie et celui de Trente.

VI. Ferments de renouveau et résistance de la Restauration

Le retournement culturel et peut-être l'ère nouvelle mis en route par le premier conflit mondial et approfondis par le second ont eu des échos incalculables dans le monde chrétien.

Trente est loin désormais, ne serait-ce que par la possibilité finalement ouverte d'en connaître la documentation et d'en définir le déroulement effectif. Cela — au-delà de la dimension d'érudition — permet de retrouver un contact culturel avec le concile comme événement et de le replacer dans un contexte réel. La mythologie qui l'avait enveloppé peut se dissoudre, il devient possible de faire une évaluation réaliste du profit énorme qu'en a retiré le catholicisme grâce à l'incarnation dans l'Église de l'esprit et des décisions tridentines. Il devient aussi possible de discerner jusqu'où le catholicisme romain dépend de Trente et en quelle mesure, au contraire, il a des origines différentes [46].

46. Cf. G. Alberigo, *Prospettive nuove sul concilio di Trento*, in: *Critica storica* 5 (1966), pp. 267-282, et aussi *Du Concile de Trente au tridentinisme*, in *Irénikon* LIV (1981), pp. 192-210.

Il est clair que l'époque tridentine est parvenue à son déclin, que la réception du concile est terminée et qu'elle a permis au catholicisme une régénération difficilement prévisible au XVIe siècle. Ce qui reste actuel du concile de Trente est justement ce témoignage de la possibilité d'un renouveau en profondeur au-delà de toute crainte de «saut dans l'inconnu» et de tout risque de soumettre la structure institutionnelle à des sollicitations insupportables. Nous savons bien aujourd'hui que la minorité conciliaire s'opposa aux réformes au nom de ces mêmes préoccupations. Nous savons aussi que la minorité tenta de bloquer la mise en œuvre de Trente, convaincue que ces risques auraient été mortels.

Au contraire, le concile de Trente a animé, rénové et transformé le catholicisme — non sans des effets considérables aussi sur les autres Églises — parce qu'il a eu le courage d'intervenir à fond dans la vie de l'Église.

Au cours de ces dernières décennies, justement, quand l'efficacité de toutes les normes tridentines a montré qu'elles avaient atteint leur but, est ressortie avec force la clairvoyance des pères conciliaires dans leur confiance en la capacité de rénovation de l'Église, même dans une conjoncture qui aurait dû engendrer seulement la crainte, la peur, le refus de tout risque.

On a vu comment, sur une longue période seulement, il est possible de faire une appréciation adéquate du processus de réception d'un grand concile. Un processus qui échappe à toute schématisation facile et ne peut être représenté géométriquement, sous peine de simplifications trompeuses. Un processus accidenté et riche de contradictions, au cours duquel l'image de Trente a été remodelée de façon continue, subissant même des falsifications considérables, qui quelquefois ont été le prix de la réception.

Il est difficile d'affirmer qu'il ait existé un projet global cohérent de réception de Trente, et pourtant celle-ci constitue le fait prédominant de la vie catholique des derniers siècles. Cela permet aujourd'hui d'avoir confiance en une nouvelle ère de renouveau, qui sache être plus forte que toute crainte «raison-

nable». C'est l'acte ultime de réception de Trente auquel l'Église catholique est appelée.

G. ALBERIGO

SUMMARY. — *The promulgation of the decisions of the Council of Trent had been a political problem for the papacy. As soon as they had been promulgated, the decrees of Trent were at the centre of a struggle as to their interpretation. In order to remain faithful to their intention, an interpretation either too liberal or too rigid, was to be avoided. On the one hand there was the blind opposition of those Catholics, both priests and laity, who wanted no change: but there were also those, disappointed with the results, who had from the first, wanted a «reformatio in capite». To counter resistance, the popes used their nuncios and the services of the Society of Jesus. But those bishops wanting to apply the reforms of Trent, were aware also that Rome regarded these reforms with more suspicion than enthusiasm. Behind this lies a question of ecclesiology: were the parish and the diocese really at the centre of the reform, as Trent had wanted? Sixtus V undertook a series of institutional changes which went a long way to bring about the Council's application. A period of stability was reached. Charles Borromeo was regarded as a model bishop due mainly to his personal virtues. The theology of the Council of Trent was received in a very broad but also distorted way (Suarez), because the documents were not published. Until 1789 the Council's decrees were adhered to by the letter, without really entering into their spirit, and contact with the wider Christian tradition was lost. It can be said that the reception of the Council of Trent was completed with the promulgation of the Code of canon law in 1917. Today there is the need to recover the confidence which the Fathers of Trent had, in the Church's capacity to be continually renewed. That will be the last act in the reception of Trent, to which the Catholic Church is called.*